دِراسَات

أُدبيّة ولغويّة وإسلاميّة

باللّغة الإنجليزيّة

إعداد

قِسم اللغة العَربيّة



دار العلوم العربية

بيروت - لبنان



الطبعة الأولى
١٤١٠هـ - ١٩٩٠م

الناشر

دار العلوم العربية
للطباعة والنشر

مقابل جامعة بيروت العربية
بناية عنان
هاتف : ٣٠٧١٧٣
ص.ب : ١١-٩٥٣٥
بيروت - لبنان

المقال الأول

عن الشعر العربي



الشـــعر

« الشعر » : أقدم أدب للعرب الشعر ، ولكن أبعد الأشعار قدماً لا يجاوز وجوده سنة ٥٠٠ م . ولسنا نعلم شيئاً عن نشأتها . وقد انتهى إلينا اسم الرجل الذي نظم القصيدة الأولى . ولعل السبب في ذلك أن العرب كانـوا ينفرون من أن تكون هناك فجوات بين كل ما يتصل بالتاريخ .

ولقد خضع الشعر طيلة الفترة التي سبقت الإسلام لجملة من التقاليد ، كتلك المطالع التي كانت ذات طابـع واحد ، وهـذه الأوصاف التي تـواضعوا عليها ، وتلك الذخيرة من التشبيهات ، وهـذه النخبة المحـدودة الملتزمـة من الموضوعات .

ويدل هذا على أن الشعر كان له تاريخ سابق طويل . وحتى لأحد الشعراء أن يشكو أن من تقدموه لم يتركوا له شيئاً يقوله[١] .

وبـالإضافـة إلى هذا تـوحي عبارة الشـاعر « دعنـا نبـك كمـا بكى ابن خذام »[٢] بأنه كان يحو نحواً جدبداً في فنه . وواضح أن الشعـر كان وثيق الصلة بالسجع في الكلام العاطفي ، والراجح أن بعض أوزانه نشأ من أغـاني حداة الإبل أو الفرسان . وكان هناك ، فيما يتعلق بالشعر ، شيء غـريب كما تـدل التسمية . فالشاعر هو الإنسان ذو المعرفة الخارقة ، الذي يعلم الأشياء الخافية

---

(١) يشير إلى قول عنترة . « هل غادر الشعراء من متردم » أي يدعوا مقالاً لقائل

(٢) يشير إلى قول امريء القيس :

عـوجـا عـلى الـطلل الـمـحـيـل لـعـلنـا ... نـبـكي الـديـار كـمـا بـكى ابـن حـذام

عن عامة الناس ، وكان يستلهم القوى الخفية ، وله شيطان يأنس به ، ويظهر ذلك أجلى ما يكون في فن الهجاء . وكان هذا الفن في نشأته هُجوماً روحياً على الأعداء ، يؤازر الهجوم المادي بالسيوف والحراب ، ومحاولة لإهلاكهم بقوى خارقة . وكان إلقاء مثل هذا الشعر مصحوباً بحركات رمزية . وهذه علاقة أخرى بين الشعر والسجع ، لغة الكهان والسحرة . ومع أن الاعتقاد في القوة السحرية للشعر ضاع إلى حد بعيد في الأزمنة القديمة إلا أن الأشعار التي تبدو لنا غير ذات دلالة على هذه القوة كان لها أثر مهلك على أولئك الذين وُجهت إليهم .

أما عن الشكل فالشعر العربي يتألف من الوزن والقافية . وباستثناء الرجز ، تتكون جميع أوزان الشعر العربي من شطرين مع قافية في نهاية الشطر الثاني . والوزن كمي والحرية واسعة في إحلال مقاطع طويلة محل مقاطع قصيرة وكذلك العكس : ومن الأفضل حقاً أن نقول إن بعض المقاطع ثابت سواء كانت طويلة أو قصيرة ؛ أما بعضها الآخر فتغييره مباح . وكانت القاعدة التقليدية ، وهي أن المقطعين القصيرين يساويان مقطعاً طويلاً ، متبعة في بحرين . واستعمل شعراء ما قبل الإسلام خمسة عشر بحراً ، وأضيف إليها بحر فيما بعد . ولم يستعملوا الرجز في القصائد الطويلة ، فقد كانوا يرونه غير وقور لا يرقى إلى جلال الشعر ، فاستخدموه أكثر ما استخدموه في الأشعار المرتجلة . وفضلاً عن هذه البحور ، عالج الشعراء ، أحياناً ، بحوراً أخرى ، لكنها لم تصادف حظوة واعتبرت شذوذاً . وقد تتضمن القافية عدداً من المقاطع يبلغ الثلاثة ولكل بيت في القصيدة كلها نفس القافية ، أما البيت الأول فينتهي كل شطر فيه بنفس القافية . ولم يكن معروفاً إلا شكلاً واحداً للشعر ، هو القصيدة بقافيتها الواحدة ووزنها الواحد ، ويتراوح طولها بين ثلاثين وبين مائة وعشرين بيتاً ، ولا يعرف تفسير مقنع لهذا الاسم « القصيدة » . وتوجد أجزاء كثيرة من قصائد والراجح أنها لم تكن في يوم ما أكثر من أجزاء . ولم يكن للقصيدة في أول الأمر خطة ثابتة سوى أنها كانت دائماً ، على وجه التقريب ، تبدأ بالوقوف على الأطلال التي كان الشاعر يتعرف عليها باعتبارها مشهداً للنسيب . وقد يتلو هذا وصف لناقته في رحلة في جوف الصحراء ـ الليل هو المفضل لمثل هذه

الرحلة ـ أو وصف لصيد بقرة وحشية أو ، في الواقع ، أي شيء يختاره الشاعر ، وكان ذكر بسالته الحربية أو بسالة قبيلته موضوعاً شائعاً مألوفاً . ومن العسير في كثير من الأحيان أن نقول إن القصيدة كان لها غرض ما . فالشاعر يتكلم لأنه يجب أن يتكلم . وبعد فترة من الزمن كانت القصيدة مقيدة بقواعد ثابتة . وكان التتابع المنتظم للموضوعات هو : المطلع الغزلي ، ووصف الناقة ، والرحلة ، وأخيراً الموضوع الأساسي ؛ وكان في الغالب مدحاً في أحد العظماء ، أملاً في نيل عطائه . وهنا يظهر وجهان للحياة : وجه ماجن حيث يشرب الرجال ويقامرون بمالهم ويقدمون الهبات للفتاة التي تملأ أقداحهم وتغني ، وبذلك يرفعون من سمعة قبائلهم في الكرم ؛ ووجه جاد حيث ينفق شيخ القبيلة ماله في إطعام المحتاجين ، والجميع على أهبة لامتشاق الحسام دفاعاً عن شرفهم . ولو أن العربي كان دائماً مستعداً للقتال إلا أنه لم يكن من الضروري أن يبادر فيلقى بيديه إلى التهلكة ، وقد قال هذا دون استحياء وكان الشعراء مولعين بالمواعظ الشائعة على بطلان الحياة وأن الموت حق . والرأي العربي يعترف بأن الرثاء ضرب خاص من الفن ولكن دون تبرير كاف . فالشكل كان هو نفسه ولكنهم بسبب حذف المطلع الغزلي الذي كان يُعد غير لائق بالرثاء اعتبروه ضرباً خاصاً من الفن ، بينما موضوع القصيدة في الرثاء ، باستثناء بكاء الميت والدعوة إلى الثأر (إذا كانت الميتة قتلاً) يشبه إلى حد بعيد الموضوع في أضرب الشعر الأخرى . وما أكثر ما نظمت النساء مرثيات ؛ وكان بعض الشاعرات شهيرات ويبدو أن الدين كان هين الشأن في حياة العرب وقصارى ما أمدتهم به تجربتهم قدرية معتدلة .

وكل بيت من الشعر وحدة كاملة بذاتها ، ولهذا كان الشعر العربي في أساسه مفتتاً فهو سلسلة من تعبيرات منعزلة عن بعضها ، تراكمت ولكنها لا يمكن أن تكون مترابطة . والقصص المتصل والتأمل كلاهما بعيدان عنه . وهو شعر وصفي ولكن الوصف فج ؛ وفيه أفكار ولكن حاصلها حكم . والشاعر ينظر إلى الدنيا من خلال مجهر ، فتسترعي انتباهه الخصائص الدقيقة للأماكن والحيوان ، وتجعل شعره وصفاً لطبقات الأرض وتشريحاً منظوماً ، مغلقاً يستعصي على الترجمة . وكان الكلام القوى هدفاً للشاعر ، وحاصله في نظرنا

نحن الغربيين غريب بل ممجوج . ومثال ذلك تشبيهه بنان المرأة بالعنم وبالأسروع . وثمة صلة ضعيفة بين أبيات القصيدة أو أجزائها . والرابطة الوحيدة لوحدتها هي شخصية الشاعر . والحق إن الشاعر هو الأجدر من الشعر بالإعجاب . فهو رجل طليق يستمتع بالحياة تمام الاستمتاع ، ينظر إلى الأمور في كثير من الأحيان نظرة خالية من الإنفعال ، ومع ذلك فهو حين تناديه شريعة شرفه الضيقة الأفق مستعد لأن يخاطر بكل شيء من أجل صديق أو غريب طلب حمايته . ومن وراء كل هذا شبح دائم للجوع والموت ؛ ولكن ذلك لا يعكر دائماً صفو الحياة . ومعظم الشعراء الذين يوصفون بهذا الوصف كانوا بدواً ، ولكن هناك غيرهم معروفين بأنهم كانوا من سكان المدن . وهؤلاء كطبقة يختلفون عن طراز البدويين ، ويظهرون أمارات على معرفة بالكتب ، ويفضلون أوزاناً غير تلك المحببة للبدويين ، وتتضمن موضوعات قصائدهم أساطير ومأثورات تاريخية . ولغتهم كذلك أكثر ميلاً إلى النثر ، والعبارة قد تستغرق بيتين أو ثلاثة ويعتبر رجال « المدينة » أحسن هؤلاء الشعراء . وكان اليهود والمسيحيون كلاهما شعراء ولا يمكن في كثير من الأحيان تمييز أشعارهم من أشعار الجاهليين . وكانت قصور شتى الأمراء العرب ـ والحيرة بخاصة ـ مراكز نشاط شعري . فهناك كان يأتي البدويون متلهفين أن يحظوا بشيء من رعاة الأدب . وكذلك كانوا يلتقون في مختلف الأسواق حيث كانوا يتبارون في الشعر .

وقد حُفِظَ الشعرُ البدوي بالرواية الشفوية كان الشاعر يلقى أشعاره ، وكان يتبعه راوٍ محترف يحفظها ويرويها وكثير من الشعراء بدأ راوية لشاعر آخر وهذا يثير مسألة الأصالة في الشعر العربي ، والمفروض على وجه العموم أنه لم يدون حتى سنة مائة من الهجرة . وإن الضعف الطبيعي للذاكرة الإنسانية ، والكتابة العربية بما لها من خصائص ليجعلان حدوث تغييرات كبيرة أمراً راجح الحدوث في ذلك الوقت . وساعد على ذلك نقص الترابط في داخل القصيدة . وكثيراً ما توجد عدة روايات لبيت من قصيدة ويستحيل علينا أن نذكر أيها هو الأصل . ولا يمكننا أن نتأكد من أن لفظاً من ألفاظ القصيدة هو الأصل ، وكل ما نستطيع أن نقوله إن اللغويين الذين جمعوا بقايا أدب ما قبل الإسلام خلال القرن الثاني

قرأوا النص على هذا الوجه أو ذاك . ونحن نعرف أيضاً أنه كان هناك على الأقل شيء من التزييف . والخلاصة أن أغلب القصائد غير مزيف أو على الأقل قديم ، وإن كان لا يمكن أن نبرهن على ذلك برهنة قاطعة بالنسبة لأي قصيدة (وقد تناقش العلماء حديثاً في أن الكتابة كانت أكثر انتشاراً عما كان معتقداً ، وأن الشعراء كانوا على دراية بفن الكتابة ، وأن بعض الروايات المتغايرة لا يمكن تفسير وجودها إلا بافتراض وجود نسخ مكتوبة) . وقليل من الصيغ اللهجية ظل باقياً ولكن معظم الشعراء استعملوا لغة واحدة في شتى أرجاء شبه الجزيرة . ويمكن أن تعزى الثروة اللفظية في لغة الشعر إلى دخول كلمات إليها من اللهجات الكثيرة ، وإن كان قد نسي الآن مصدرها . وهناك بعض الدلائل على أن لغة الحياة اليومية كانت تسقط الإعراب المستعمل في الشعر ؛ وكانت قد بدأت سلسلة التغيرات التي أنتجت العاميات التي نجدها اليوم . وحين بدأ العلماء يهتمون بالشعر لذاته جمعوا بقاياه في دواوين للأفراد أو للقبائل أو في مختارات حوى بعضها قصائد ، وحوى لبعضها الآخر أجزاء من قصائد .

وقد أحدث الإسلام تغييراً كبيراً ، يعزى نوعاً ما إلى الدين ، لأن الشعر قرآن الشيطان ، ولكنه يعزى أساساً إلى تغير الظروف ، فمركز الأهمية قد انتقل إلى خارج بلاد العرب ، وحياة الصحراء لم تعد لها نفس الجاذبية . ويكاد يكون مستحيلاً على إنسان لم يعش حياة الصحراء أن يقدر شعرها . واحتفظ بعض الشعراء بالتقليد القديم ، فيختم القصيدة بمدح الخليفة أو أحد العظماء الذين ترجى رعايتهم ؛ وبعضهم أبقى على المطلع الغزلي ومضى منه مباشرة إلى الغرض المطلوب . وآخرون خالفوا التقليد ونظموا قطعة تعالج موضوعاً واحداً ، قد يكون غزلاً ، أو ديناً ، أو فلسفة . ولنا أن نعجب بما عند بعض الشعراء المتأخرين مس مهارة لفظية تملأ مجلداً بمديح مبالغ فيه ، يصل أحياناً إلى حد تأليه الممدوح ، قلما يكون فيه تكرار ، ولكن الخواء المطلق والفقر في الأفكار كان صارخاً . وقاعدة أن القصيدة الواحدة تنظم على وزن واحد لا زالت مرعية ، ولم يستحدث نمط جديد . وتوجد قصيدة صوفية تتضمن ما يربو على سبعمائة بيت على وزن واحد وتطلب حدوث هذه التغيرات بضع قرون . وكان تجديد آخر أن بحر الرجز الذي كان مستخفاً به ، استعمل في القصائد

الطويلة ؛ فاستغل الشعراء كل براعتهم في تناول الألفاظ ليحققوا البساطة التي لهذا البحر ، والنتيجة أنهم كانوا في كثير من الأحيان غير واضحين . ويروى أن جارية في عصر هارون الرشيد بدأت نظم الشعر بلغة العامة (ولم يعتبره المتحذلقون شعراً) وسموا هذا الأسلوب لحناً . أما في الأندلس فقد ارتفع النظم بالعامية في الزجل ، إلى المرتبة الأدبية . وكان الموضع ضرباً من ذلك إلا أنه بلغة كلها معربة . وفي البدء كان الموضح قصيدة تتألف من مقطوعات رباعية الشطرات أو خماسيتها ، والشطرة الأخيرة من كل مقطوعة تربط برويها المشترك بين سائر الشطرات الأخيرة كل المقطوعات . وكان لكل مقطوعة رويها الخاص ، ولكن البحر كان واحداً في جميع المقطوعات . أما الخطوة الثانية فهي استعمال أكثر من قافية وأكثر من بحر في كل مقطوعة . وأحياناً كانت الشطرة الأخيرة من المقطوعة بلغة عامية . وفي الغالب ، على أي حال ، اتبع الشعراء الأندلسيين الطريقة الأولى وإن كانوا قد حاولوا تجارب عديدة في القافية ؛ وخرجوا على التقاليد القديمة في الموضوع وشعرهم يلائم الأوروبيين أكثر من شعر شعراء بلاد العرب . ولعل أهم سمات شعرهم هو تصورهم للحب تصوراً يوحي بقصص الفروسية وإحساسهم إحساساً جديداً بالجمال الطبيعي .

ولم يعرف الشعراء القدماء شيئاً عن نظرية الأوزان الشعرية ، وإنما اكتشف هذا الخليل بن أحمد . ويقال إن الفكرة جاءته عندما سمع حداداً يطرق بمطرقته . ونادراً ما نظر النقاد إلى القصيدة باعتبارها وحدة ؛ بل كانت عندهم سلسلة من المحاسن غير متماسكة . وحق أن الشعراء قرظوا لحذفهم في بعض أضرب فنهم ، كوصف النعامة مثلاً ؛ ولكن كقاعدة كان النقد يعالج الجزئيات والألفاظ فحسب ، وآل إلى أن يكون مما حكات . فأحد الشعراء يحمد على فنيته في الانتقال من النسيب إلى وصف الناقة ، وآخر يؤاخذ على إتيانه بألفاظ تشاؤم في البيت الأول من القصيدة ؛ وفي حالات أخرى غير تلك كان النقد طائشاً أيضاً . واعتقد البعض أن شعراء ما قبل الإسلام ـ بحقيقة القدم وحدها ـ يعلون على جميع الآخرين . ونقاد من هذا الطراز هم الذين أنكروا على المتنبي وغيره لقب شاعر لأنهم لم يراعوا التقاليد في شعرهم .

والشعر العربي الحديث ليس جذاباً لعدم وجود أسس نقدية موجهة ولميله

لتقليد القديم ، وبخاصة لأنه يكتب بلغة هي أساساً ميتة .

ومن العبث أن نحاول كتابة مجرد تاريخ مجمل للشعر الفارسي في الحيز المخصص لنا هنا، وقصارى ما يمكننا وصف لشكل الشعر . ولقد استعار الفرس أوزانهم من العرب ، مع أنهم كان عندهم أوزان أخرى مفضلة . واستعاروا كذلك القصيدة والقطعة ، وليس من الضرورة أن نقول فيهما زيادة على ما قلناه . والغزل في الواقع قطعة من اثني عشر بيتاً أو نحو ذلك ، وتختار موضوعاته وتعالج بحرية تامة . والفكرُ فيه أقل تماسكاً وأضعف ترابطاً عن الفكر في القطعة ، مع أنه عادة شعر في الغزل . أما الأشكار الفارسية الأصل فالرئيسي فيها هو المثنوي والرباعي ، أو الدوبيت . ويتشكل الأول من بتين ، من البحر المسمى بالرمل ، وهو لون من المزدوج الحماسي ، وهو الشكل المستعمل في القصائد الطويلة أياً كان موضوعها ، ويتكون الدوبيت من ببتين . الشطر التاني في أولهما والشطر الرابع فيهما مقفيان ، وأحياناً يقفي كذلك الشطر الثالث والبحر المستعمل في هذا الضرب هو شكل من أشكال الهزج الكثيرة . والدوبيت دائماً وحدة مستقلة ، لا تنتظم منه قصائد طويلة .

وتمخضت نفس الرغبة التي أحسها من قبل قراء الغرب أنماطاً متباينة من القصيدة الأحادية الروى ، وينتظم هذه الأنماط جميعاً المسمَّط . وتتألف هذه من مقطوعات في أي موضوع ، ويبلغ طولها من أربع إلى عشر شطرات من بحر واحد ، وكل مقطوعة لها رويها الخاص . وبعض الأشكال تكون مصرَّعة ذات روى مستقل . وأقدم شعر فارسي يرجع تاريخه إلى ما بعيد سنة ٩٠٠ م . ومنذ ذلك الوقت لم تتغير لغته وأشكاله إلا تغيراً طفيفاً . وتتغير الأساليب ، فتروج البساطة أحياناً ، وإغراق في الخيال أحياناً أخرى ، ولكن الشكل الخارجي يبقى كما هو .

أما الشعر الترني والأردي فهما يرتفعان قليلاً عن أن يكونا مجرد تقليد للفارسي .

ويحمل الأردي بعض سمات التأثير الهندي في الشكل ومادة الموضوع كليهما : ودرجة هذا التأثير بسيطة في الأزمنة القديمة ولكنها كبيرة في الأعوام القليلة الماضية .

المقال الثاني
عن البلاغة العربية



البلاغة

« البلاغة » اسم معنى من بَلَغ ، ومعناه لغة الوصول والانتهاء . وعلم البلاغة ثلاثة فروع هي : علم المعاني وعلم البيان وعلم البديع ، والأول يبحث في أنواع الجمل المختلفة واستعمالها ، والثاني يُعَلِّم الإنسان صناعة الكلام « الفصيح » من غير إبهام . ومباحثة التشبيه والاستعارة والكناية ، والثالث يبحث في محسنات الكلام ، ويتناول عدداً كثيراً من صور القول كالمبالغة والقلب والاستخدام .

والفرع الثالث ، وهو علم البديع ، أقدم هذه العلوم وأكثرها تداولاً ، ففي عام ٢٧٤ هـ (٨٨٧ ـ ٨٨٨ م) أصدر الأمير عبد الله بن المعتز مصنفه « كتاب البديع » وضمّنه سبعة عشر نوعاً من العبارات المحسنة مما ورد في القرآن والشعر القديم وما يُعرف بالبديعيات ثم ألّفت المنظومات التي تبيّن مختلف الصور القولية إلى قرابة العصر الحديث .

وللسكاكي المتوفي عام ٦٢٣ هـ (١٢٢٦ م) أو عام ٦٢٦ هـ (١٢٢٩ م) بحث منظم في علوم البلاغة كلها في الجزء الثالث من كتابه الشامل « مفتاح العلوم » ثم جاء جلال الدين محمد القزويني « خطيب دمشق » المتوفي عام ٧٣٠ هـ (١٣٣٨ م) فاختصره وشرحه بعنوان « تلخيص المفتاح » الذي تدول بالشرح مراراً ، ونظمه السيوطي . وأورد مهرن Mehren مقتطفات كثيرة من هذه المصنفات في كتابه Rhetorik der Araber وقد اعتمدنا في كتابة هذا المقال على أبحاثه (انظر كذلك Gesch. d. arab. lit: Brokelmann . جـ ١ ، ص ٨٠ وما بعدها ، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٦ . جـ ٢ ، ص ٢٢) ؟

[شاده Chaade]

١ ـ البلاغة ـ في اللغة « شيء بالغ ، وأمر بالغ » أي جيد ، ومن هنا كانت البلاغة في معنى جودة الكلام . ولعلهم لم يهتموا بالتفريق بينها وبين الفصاحة أولاً ، كما يظهر من استعمال الجاحظ في البيان والتبيين ؛ وكما يقول أبو هلال العسكري ـ الصناعتين : ص ٧ ، الآستانة سنة ١٣٢٠ هـ ـ : « وإذا كان الأمر على هذا فالفصاحة والبلاغة ترجعان إلى معنى واحد ، وإن اختلف أصلاهما ، لأن كل واحد منهما إنما هو الابانة عن المعنى والاظهار له » . على أن اختلاف الأصل اللغوي كان سبب تفريق بينهما ، ظل ينمو مع الزمن حتى استقر الاصلاح التعليمي الغالب ، على أن الفصاحة توصف بها الكلمة والكلام والمتكلم ، وأنها تكون بدون البلاغة ؛ وأن البلاغة يوصف بها الكلام والمتكلم دون الكلمة المفردة ، ولا تكون بدون الفصاحة وظلت الكتب المتأخرة تشير إلى إمكان التسوية بين الكلمتين ، وإليها أميل الآن ، تقليلاً للأقسام ، فنقول بلاغة الكلمة وبلاغة الكلام ، كما نستطيع أن نقول : بلاغة الألفاظ وبلاغة المعاني أي جودة كل ذلك .

٢ ـ علم البلاغة : جاء الاسلام العرب بمعجزة قولية هي القرآن ، الذي تحداهم أن يأتوا بمثله فكان إيمان العربي إقراراً بالاعجاز ، وتسليماً بأنه إن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً ، وبتمادي الزمن ، ودخول غير العرب في الإسلام احتاج المسلمون إلى أن يتعرفوا إعجاز القرآن ، واضطروا إلى بحث ودراسة لذلك . فصارت معرفة البلاغة أمراً دينياً كلامياً ، يقرر حجة الله في عقول المتكلمين كما يقول عمرو بن عبيد في القرن الثاني الهجري ـ البيان والتبيين ١ : ٩٠ و ٩١ ط التجارية ـ ومن هنا اشتغل علماء الكلام بأبحاث بلاغية .

٣ ـ اعتمدت الحياة على القرآن كتاب الاسلام ، فكان مصدر التشريع ، وأساس الأخلاق ، وما إلى ذلك ، وفي سبيل استخراج هذا من القرآن ، التزم أصحاب الدراسات الدينية أن يبحثوا أسلوب القرآن ، وطرق فهمه ومراميه في القول ، فكانت لعلماء أصول الفقه مثلاً أبحاث بلاغية تحتل

المقدمة اللغوية لعلم الأصول ، وهي مقدمة تضخمت مع الوقت حتى صارت مسائلها من أهم ما يبحث الأصوليون، ويشير السكاكي إلى استئثار علم أصول الفقه ، بأبحاث علمي المعاني والبيان فيقول ـ المفتاح ص ١٧٩ ط الميمنية ـ « بل تصفح معظم أبواب أصول الفقه من أي علم هي ؟ ومن يتولاها » ؟ .

٤ ـ حين امتد الفتح الاسلامي وبسطت الدولة جناحيها من حدود الصين إلى شاطيء الاطلنطي استظل بظلها أخلاط من صنوف البشر ، قويت حاجتهم إلى دراسة اللغة العربية لغة الدولة الرسمية ، والتفوق في أدبها ليظفروا بولاية أعمال الدولة ، في الكتابة التي كانت في درجة الوزارة ، والتي هي ناحية عملية لها أثر جد خطير في الحياة الأدبية العربية وتاريخها فكانت لبيئة الكتاب دراسات أدبية هامة ، وقيل منذ القدم أن الكتاب دهاقين الكلام ـ العمدة ٢ : ٨٤ ٨٥ ط هندية ـ وصار عندهم من علم الأدب ما ليس عند غيرهم ، حتى قال الجاحظ : « طلبت علم الشعر عند الأصمعي فوجدته لا يحسن إلا غريبه ، فرجعت إلى الأخفش فوجدته لا يتقن إلا إعرابه . فعطفت على أبي عبيدة فوجدته لا ينقل إلا ما اتصل بالأخبار ، وتعلق بالأيام والأنساب : فلم أظفر بما أردت إلا عند أدباء الكتاب كالحسن بن وهب ومحمد بن عبد الملك الزيات » ـ العمدة ٢ : ٨٤ ـ .

وهكذا بدأ بحث البيئة الكتابية في القرآن نفسه مبكراً ، فتحدثنا الرواية أن رجلاً في زي الكتاب بمجلس الفضل بن الربيع . سأل أبا عبيدة معمر بن المثنى ـ ت ٢٠٦ هـ ـ عن قوله تعالى : ﴿ **طلعها كأنه رؤوس الشياطين** ﴾ ، فقال : إنما يقع الوعد والإيعاد بما عرف مثله ، وهذا لم يعرف !! » ؛ فاعتقد أبو عبيدة أن يضع كتاباً في القرآن في مثل هذا وأشباهه ، وألف كتابه مجاز القرآن ـ ابن خلكان ـ وفيات الأعيان ٢ : ١٣٨ ، ١٣٩ ط بولاق : ـ .

وقد كان للكتاب بمؤلفاتهم أثر واضح في حياة البلاغة ؛ فمن ابن المقفع بأدبيه ، إلى قدامة ابن جعفر بنقديه ، وابن شبت القرشي ، صاحب كتاب معالم الكتابة ومغانم الإصابة ، الشهاب الحلبي الكاتب صاحب

حسن التوسل إلى صناعة الترسل ، وابن الأثير بمثله السائر ، والقلقشندي بصبح الأعشى في صناعة الإنشاء هؤلاء وغيرهم قد خدموا دراسة البلاغة العربية خدمات جليلة .

٥ ـ في هذه العظمة السياسية ، وبسطة المال والنعيم ، ترقي الفنون جميعاً ، وقد كان للفن القولي نصيبه من النهوض واتجه شعراء المولدين إلى الاختراع والإبداع ـ ابن رشيق : العمدة ١ : ٢٧٥ وما بعدها ـ وكان ذلك بأن نظر الشعراء ونقاد المتأدبين منهم إلى محاسن الكلام وأوجه جماله ، يلتمسونها في النثر والشعر ، ليستكثروا منها في أشعارهم وسموها (البديع) ؛ فاحتاج مثل هذا إلى درس بلاغي ، استخرجوا به هذه المحاسن ، وحاولوا ضبطها ، ووضعوا لها الألقاب ، وفيه وضع ابن المعتز الشاعر الأمير كتابه (البديع) سنة ٢٧٤ هـ ، فقسم هذه الأوجه قسمين البديع ، والمحاسن ، وخص باسم البديع خمسة أبواب هي : الاستعارة ، والتجنيس ، والمطابقة ، ورد اعجاز الكلام على ما تقدمها ؛ والمذهب الكلامي ، وقد نسب تسميته هذا القسم إلى الجاحظ . وذكر ـ ص ٥٨ ـ أنه اقتصر بالبديع على هذه الخمسة اختباراً ، وان لم يبين وجه ذلك ، وعرض بعد ذلك لمحاسن الكلام والشعر فقال إنها كثيرة وذكر منها اثني عشر نوعاً ، وما ذكره من البديع والمحاسن خليط عد بعضه أخيراً من علم المعاني ، كالالتفات والاعتراض وتجاهل العارف ؛ وبعضه من علم البيان كالاستعارة ، وحسن التشبيه ، والتعريض والكناية ، وبعضها من البديع الاصطلاحي ؛ وتتابعت تلك الدراسة البلاغية التي بدأها الشعراء والنقاد حتى نمت نمواً عظمياً نراه في تاريخ البديع ، وظلت تشمل مختلف الأبحاث البلاغية ، التي توزعها التقسيم الأخير لعلومها .

٦ ـ وإلى جانب هذا كان من العاملين في الميدان الأدبي ، أولئك الرواة الذين وصلوا ماضي العرب بحاضرهم ، وحفظوا تراث اللغة والأدب الباقي بعد ما اختلط العرب بغيرهم ، ففسدت لغتهم ، وخسروا شخصيتهم :

نقل هؤلاء الرواة عن البادية ، التي أرزت إليها الفصحى ، ما

استطاعوا العثور به من متن اللغة وأحاديث الأدب ، واشتغلوا بتدوين ذلك ومدارسته . فكـان لهؤلاء النفر من أصحـاب اللغة حظ من التحـدث في استعمال الألفاظ العربية ، وخصائص الأسلوب العربي ، وما إلى ذلك من دراسة بلاغية أيضاً ، يشير إليها الجاحظ في البيان والتبيين ـ ٣ : ٢٤٢ ، فيقول بعد ما روى بيت الأشهب ابن رميلة :

هم ساعد الدهر الذي يتقى به وما خير كف لا تنـوء بساعـد

قوله : هم ساعد الدهر ، إنما هو مثل . وهذا الذي تسميه الـرواة البديع »[1] . وكما يشير عبد القاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز ٣٢٨ ط الترقي ـ » إلى ما نجده في كتب اللغة من إدخال ما ليس طريق نقله التشبيه في الاستعارة كما صنع أبو بكر بن دريد في الجمهرة . فإنه ابتدأ بابا فقال : (باب الاستعارات) الخ » وكالذي نجده متفرقاً في كتب الأمالي من هذا التناول البلاغي لأصحاب اللغة ودارسيها .

فأنت ترى في وادي الأدب العربي نهيرات تنبع من بيئات مختلفة ، من البيئة الدينية : كلامية وأصولية . ومن البيئة الأدبية : بيئة الكتاب ، وبيئة الشعراء ، وبيئة الرواة وأهل اللغة . وتلتقي تلك النهيرات جميعاً في نقطة واحدة ، هي معرفة طرق إدراك جيد الكلام ، وكيف يكـون التفريق بين كلام جيد ، وآخر رديء . أو الاقتدار على صنع كلام جيد ، قصيدة منظومة أو نثراً مرسلاً ، وتلك هي الدراسة البلاغية التي يتبين مؤرخها الدقيق تلك العنـاصر المختلفـة في نشأتهـا وتدرجهـا ويتميزهـا واضحـة في أبـوابهـا ومسائلها .

٧ ـ بمضي الـزمن تميزت الـدراسات واستقـرت واتخذت كـل مجمـوعـة من قواعدها إسماً خاصاً . ورتبت العلوم مجموعات ، فكانت علوم العربية أو العلوم الأدبية أولاً تعد ثمانية ـ ابن الأنباري طبقات الأدباء ص ١١٧ ط مصر

(١) هذا ما يقوله الجاحظ ، لكن ابن المعتز بعده بنحو ربع قرن من الزمان يقول ـ البديع ص ٥٨ . « فأما العلماء باللغة والشعر القديم فلا يعرفون هذا الأسم » « أي البديع ، ولا يدرون ما هو » ولعل الشواهد تؤيد قول الجاحظ ، كما نرى في إشارة عبد القاهر إلى عمل ابن دريد .

سنة ١٢٩٤ هـ ـ هي : النحو ، واللغة ، والتصريف ، والعروض . والقوافي . وأخبار العرب . وأنسابهم وثامن هذه العلوم (علم صنعة الشعر) وهو اسم مجموعة الدراسات السابقة التي تعلم معرفة الجيد من القول وصناعته . كذلك سميت الفنون البلاغية قديماً صنعة الشعر ، كما سميت أحياناً نقد الشعر أو نقد الكلام ويعد القدماء مما ألف فيها كتاب الصناعتين لأبي هلال . ونقد الشعر لقدامة بن جعفر ـ الأنبابي : على رسالة الصبان في البيان ص ٣ ط بولاق ـ . وقبل ذلك عد أبو هلال نفسه ، كتاب البيان والتبيين للجاحظ ، أكبر وأشهر الكتب المصنفة في علم البلاغة .

ومن هنا نقدر كيف التقى النقد بالبلاغة واتحدا عندهم ، فلم يفردوا النقد ببحث خاص . ولا سموا له علماً .

٨ ـ مضت هذه الدراسة البلاغية ، تتقلب بها المناهج ، وتؤثر فيها البيئات ، وتتأثر بالثقافة الاسلامية العامة ، من أصيلة ودخيلة ، وقد رأينا من قبل ، كيف اختلفت مناشئها ، والتقت فيها موارد متعددة .

ومؤرخ البلاغة يجد من مذاهب هذه الدراسة ومدارسها ما يحسن تتبعه . وقد أدرك القدماء أنفسهم وجود بلاغتين ، سموا أولاهما « البلاغة على طريقة العجم وأهل الفلسفة » . وسموا الثانية « البلاغة على طريقة العرب والبلغاء » ـ السيوطي ، حسن المحاضرة ١ : ١٥٧ ط مصر سنة ١٣٢١ هـ ـ .

ونجد الأولى تشيع غالباً في المناطق الشرقية من الدولة الإسلامية حيث يقطن خليط من الفرس والترك والتتر ومن إليهم . ومن فحول هذه الطريقة جار الله الزمخشري ، وأبو يعقوب يوسف السكاكي ، وسعد الدين التفتازاني وغيرهم .

وتسود الثانية غالباً في المناطق الوسطى من الدولة الإسلامية ، حيث مهد العربية الأول وما داناه من الأقاليم كالعراق والشام ومصر مثلاً ، ومن رجال هذه الطريقة أمثال ابن سنان الخفاجي صاب كتاب سر الفصاحة وابن الأثير والسبكي المصري وغيرهم .

ولكل مدرسة كتبها ورجالها مما يتسع لمؤرخ البلاغة مجال تتبعه وفحصه . وبلاغة العجم وأهل الفلسفة هي التي اشتهرت ، ولا يزال طابعها هو الظاهر ، والمتبادر اليوم حينما تطلق كلمة البلاغة .

٩ ـ ازداد تنسيق علوم الأدب أو علوم العربية . فوصلت إلى اثني عشر علماً ، لوحظت في ترتيبها اعتبارات خاصة . فقسمت مثلاً إلى أصول وفروع . ثم قسمت الأصول قسمين : ما يبحث في المفردات . وما يبحث في المركبات . وقسم ما يبحث في المركبات قسمين : ما يبحث في الموزون منها فقط ، وما يبحث في المركبات مطلقاً موزونة ومنثورة . وتحت هذا نجد العلوم التي استقر الأمر أخيراً على اعتبارها علوم البلاغة ووقفت عندها جهود بلاغة الأعجام المتفلسفة هي : علم المعاني ، وعلم البيان . ويتبعهما البديع .

هنا يلتزم التفريق بين الفصاحة والبلاغة على ما أشرت إليه أولاً . ويشتهر تعريف البلاغة بأنها مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته . ويبينون وجه انحصار دراسة البلاغة في هذه العلوم على طريقتهم المنطقية بأن : البلاغة في الكلام مرجعها إلى أمرين : الاحتراز عن الخطأ في تأدية المعنى المراد ، وتمييز الكلام الفصيح من غيره . والثاني منهما وهو تمييز الفصيح ، منه ما يبين في علم متن اللغة أو علم الصرف ، أو النحو ، منه ما يدرك بالحس . ثم منه ما ليس كذلك ، وهو التعقيد المعنوي ؛ لا يعرف بشيء من العلوم ولا يعرف بالحس فيبقى شيئان يحتاجان إلى علم يتولى البحث عنهما ، وهما : الاحتراز عن الخطأ في تأدية المعنى المراد والاحتراز عن التعقيد المعنوي ، فاتخذوا علمين جديدين هما : علم المعاني الذي يحترز به عن الخطأ في تأدية المعنى المراد ؛ أي يعرف به مطابقة الكلام لمقتضى الحال ! ثم علم البيان الذي يحترز به عن التعقيد المعنوي أي يعرف به إيراد المعنى الواحد بتراكيب مختلفة في وضوح الدلالة عليه . واحتاجوا لمعرفة توابع البلاغة إلى علم آخر ، فجعلوا لذلك علم البديع الذي يعرف به وجوه التحسين في الكلام بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال ورعاية وضوح الدلالة .

وبالطريقة المنطقية نفسها حصروا أبحاث هـذه العلوم . فقالـوا في المعاني : إنه ينحصر في ثمانية أبواب : لأن الكلام إما خبـر أو إنشاء ـ والخبر لا بد له من مسند إليه ومسند وإسناد ، فعقدوا لذلك باب أحوال الاسناد الخبري ، وباب أحوال المسنـد إليه وبـاب أحوال المسنـد : ثم المسند قد يكون له متعلقات إذا كان فعلاً أو ما في معناه ، فعقدوا باب متعلقات الفعل وكل من الاسناد والتعلق إما بقصر أو بغير قصر فعقدوا باب القصر . ثم خصوا الانشاء بباب مستقل والجملة مع الأخرى إما معطوفة أولا وهذا باب الفصل والوصل . والكلام البليغ إما زائد على أصل المراد لفائدة أو غير زائد . وهذا باب الايجاز والاطناب والمساواة .

وكـذلك شـرحـوا وجـه انحصـار علم البيـان في التشبيـه والمجـاز والاستعـارة والكنايـة ، وانحصار البـديع في قسمي التحسين المعنـوي ، والتحسين اللفظي .

وفكرتهم في هذا الحصر صورة لمـا ساد دراسـة تلك البلاغـة من نزعات فلسفية ، وكلامية ومنطقية ، أفحمت فيها كثيراً من أبحاث لا علاقة لها بالغرض الأدبي من البلاغة ؛ وضيقت دائرتها الفنية ، وأفاضت عليها جموداً وجفافاً أعجزها عن أن تترك أثراً أدبياً في ذوق دارسها ؛ وقصر غايتها على مسألة دينية بعينها هي مسالة الإعجاز حتى صار من تعاريف البلاغة : أنها علم يمكن معه الوقوف على معرفة أحوال الإعجاز ـ يحيى العلوي الطراز ١ : ١٣ ط مصر ـ .

واتبعت في دراستها الطريقة التقليديـة ، فاتخـذ لها المتن المـوجز المركز ، يفسره الشرح ؛ وتعلق عليـه الحاشيـة ، وبتنبعها التقـرير ، في مناقشات لفظية مردها إلى علوم مختلفة ، تبعد عن الأدب والذرق وما إلى ذلك كلما زاد عمقها وغوصها في تقدير متناوليها .

١٠ ـ البلاغه اليوم ـ : في الشرق ـ ولا سيما مصر ـ حركات تجديدية بلا مراء . ومن هذه الحركات الموفق الرشيد ، ومنها طائش غير مسدد . ودون أن نمس تفصيل دلك في الحياة الأدبية بخاصة وما يتناولها من تجديد ؛ ومع

اجتناب ما يضيع الجهد ويثير الخلاف حول هذه المحاولات ؛ نقول : ـ .

إن التجديد الأدبي يرمي إلى غرضين : قريب وبعيد .

فالغرض القريب : هو تسهيل دراسة المواد الأدبية ؛ وتوفير ما يبذل فيها من جهد ووقت ؛ مع تحقيق المطلوب من دراستها تحقيقاً عملياً ؛ بحيث يمكن كل دارس لها أن يظفر في وقت مناسب وبجهد تحتمل بما يستطيع معه استعمال اللغة في حياته، ذلك الاستعمال الذي تطلب من أجله اللغات .

وهذا الغرض يحققه المنهج الصالح ، والكتاب المنظم ، والمعلم الكفء ، وإن استلزم تغييراً في ترتيب مسائل هذه العلوم ، أو طريق تناولها وعرضها ، فذلك أمر قريب المنال حين تصدق النية في طلبه .

وأما الغرض البعيد : من التجديد في علوم الأدب أو علوم العربية ، فهو أن تكون هذه الدراسات الأدبية مادة من مواد النهوض الاجتماعي تتصل بمشاعر الأمة ، وترضي كرامتها الشخصية وتساير حاجتها الفنية المتجددة . فتكون اللغة في مصر مثلاً لغة الحياة في ألوانها المختلفة ، وأداة التفاهم المرضية في البيت والمعمل . والجامعة والمسرح ، والسوق ، والنادي وما إلى ذلك . فلا يعيش الناس بلغة ، ويتعلمون لغة أخرى . ولا يفكر الناس بلغة ويدونون أفكارهم بغيرها ؛ ولا يتعاملون بلغة ، ويشعرون وينثرون ويمثلون ويخطبون بغيرها ؛ ولا تكون اللغة سبباً في فرض نظام من الطبقات على الأمة بحيث يتسع البعد بين خاصة الأمة وعامتهم في اللغة المتفاهم بها .

ولا يتحقق هذا الغرض إلا بتغيير قد يمس ـ أو لا بد أن يمس ـ الأصول والأسس البعيدة ؛ ويدخر له العزم والجهد حتى تصير اللغة ناحية من كيان الأمة ، وجانباً من وجودها العملي ، ولا تفترق اللغة في حال عنها في أخرى إلا بقدر ما تتطلب الأناقة الفنية والعمل الأدبي .

وهذا المطلب شاق غير يسير في جوانب مختلفة من العلوم العربية ؛ إلا أنه أقل مشقة في البلاغة ، ودرسها ؛ لمرونة في فطرتها : وقابلية في منهجها

الذي يعتمد على الذوق والوجدان ؛ ويصل أبحاثها بالفن والجمال مهما أخفت ذلك اتجاهات خاطئة ، وأعمال مؤقتة . ثم إلى هذا كله أمر آخر ، يضيق الخلف ، ويوفر المشادة بين الواقفين والسائرين ؛ هو أن الأقدمين أنفسهم قد صرحوا أن البلاغة من العلوم التي لم تنضج دراستها .

وإذا كان الأمر كذلك فأنى أرى أن نعمد رأساً إلى تحقيق الغرض البعيد في تجديد البلاغة العربية تجديداً يمس الأصول والأسس فيغيرها ، وينفي فيها ويثبت ؛ ونخالف مقررات كبرى ـ وبخاصة في البلاغة المتفلسفة ـ ونضيف إضافات جديدة ، حتى نصل البلاغة بالحياة ، ونمكنها من التأثير الصالح فيها ، وإذا تم ذلك كان تسهيل الدرس أمراً هيناً يسير التحقيق ، فلنا إذ ذاك أن نؤلف من الكتب ما نشاء ، ونعرض الموضوعات ، ونتناول المسائل كما نشاء ، بعد ما استطعنا التحكم في الأصول الكبرى .

على أني حينما أحالو ذلك ، انتفع أولاً بكل ما يستطاع الانتفاع به من القديم ، وأتجنب الاندفاع المضيع للجهد والوقت ، والمفرق للقوى في غير ضرورة ، وأوثر أتباعاً لهذه الخطة أن أقدم بيان ما يستجيب له التراث القديم من هذا التغيير :

١ ـ فمن حيث وصل البلاغة بالحياة الأدبية ، وجعلها دراسة ذات جدوى عملية ، يكفي أن نأخذ برأي القدماء حينما كان أبو هلال العسكري يقول : إن صاحب العربية يستطيع بعلم البلاغة أن يفرق بين كلام جيد وآخر رديء ، ولفظ حسن وآخر قبيح ، كما يستطيع أن يصنع قصيدة وينشيء رسالة وبهذا تحكم حاجة الحياة الأدبية ، وينتفع بكل ما يجد في تلك الحياة الأدبية ، وينتفع بكل ما يجد في تلك الحياة من نافع ، وتخدم الفنون القولية الرائجة .

٢ ـ ومن حيث إخضاع البلاغة للمنهج الأدبي الفني في الدراسة ، يكفي أن نحمي رسوم المدرسة الأدبية الأولى وآثارها وكتبها . وبهذا نحتكم إلى كل ما في دراسة الفنون من أساليب مجربة ومناهج مستحدثة ، ونهمل بتاتاً تلك الدراسة الفلسفية المستعجمة .

وفيما نبتغي من تغيير وراء ذلك ننتفع بما قرروا من عدم نضج البلاغة ؛ لنقرر ما يلي :

٣ ـ قد وضع القدماء هذه البلاغة في قسم المركبات من العلوم الأدبية ؛ وقصروها على دراسة الحملة وأجزائها فحسب ؛ لا ترى من أبحاثها شيئاً يزيد على ذلك ؛ وقدموا مقدمة عامة للفصاحة والبلاغة ذكروا فيها شيئاً عن فصاحة الكلمه المفردة . . والعمل الأدبي ليس في الجملة وجزئها لا غير ، فتلك لا تعطي إلا معنى أدبياً جزئياً ووراء ذلك الفقرة المنثورة ، والقطعة المنظومة تأتلف من جمل عدة ومعاني جزئية مختلفة ، ثم وراء ذلك كله العمل الأدبي الكامل ، قصيدة أو مقالة أو رسالة أو خطبة ، يحتاج ذلك كله إلى النظر البلاغي ؛ ثم اللفظة المفردة لا يكفي في درسها البلاغي هذا القدر اليسير الذي ألموا به .

وعلى هذا نبدأ البحث البلاغي المستوفي من اللفظة المفردة ؛ ولا نجده بالجملة ، بل نمده إلى الفقرة ، والعمل الفني الكامل ؛ فنبحث فيها الأسلوب واختلافه ، وأوجه تفاوته ومزايا أنواعه المختلفة ؛ وننظر النظرة الشاملة الجامعة في الأثر الأدبي كله .

٤ ـ قصر القدماء البحث البلاغي على الألفاظ من حيث أدائها للمعاني الجزئية بالجملة الواحدة أو الجمل المتصلة في معنى واحد ؛ ولم يجاوزوا ذلك ، فعلم المعاني : تعرف به أحوال اللفظ العربي مس حيث مطابقته لمقتضى الحال ؛ وعلم البيان يعرف به إيراد المعنى الواحد بتراكيب مختلفة ؛ والمعنى هو تشبيه أو مجاز أو استعارة أو كناية لا غير .

أما المعاني الأدبية ، والأغراض الفنية التي هي روح الفن القولي ومظهر عظمة الأديب ، وأثر ثقافته وشخصيته ، فلم ينظروا فيها .

ولا بد أن نفرد المعاني بالبحث المستّقل بعد بحث الألفاظ ، مفردة وجملاً وفقراً . . فعلم الدارس كيف يوجد هذه المعاني ، وكيف يصححها وكيف يرتبها ، ويعرضها ؛ وما إلى ذلك .

٥ ـ وإذا اتسع البحث البلاغي فشمل مع الألفاظ المعاني جزئية وكلية ، وشمل مع الجملة اللفظة المفردة ، ثم جاوزهما إلى الفقر والقطع الأدبية والأساليب ، فقد صار التقسيم القديم للبلاغة إلى المعاني والبيان والبديع لا أساس له ولا غناء فيه ؛ ولزم أن يوضع التقسيم على أساس غير الأول : كأن نقتصر على كلمة « البلاغة » وصفاً لجمال الكلمة والكلام ، ونوفر كلمة الفصاحة ؛ ونقسم الدرس إلى بلاغة الألفاظ وبلاغة المعاني ؛ وفي بلاغة الألفاظ نبحث عنها من حيث أن تلك الألفاظ أصوات ذات جرس . ثم من حيث هي دوال على المعاني مفهمة لها ؛ ونبحث ذلك في المفرد ؛ والجملة والفقرة ؛ والقطعة ؛ ونقسم المعاني بما يناسبها حتى ننتهي بها إلى دراسة فنون القول الأدبي المنظوم والمنثور فناً فناً ، وما به قوام كل فن وحسنه ؛ متخطين الفنون القديمة من المقامة والرسالة والخطبة إلى الفنون الحديثة من المقالة والقصة على اختلاف أنواعها؛ .

وحين نستبعد ما حشدته طريقة العجم وأهل الفلسفة في البلاغة من مقدمات منطقية ، واستطرادات فلسفية مختلفة ؛ نضم إلى البلاغة مقدمات جديدة لا بد منها لدراسة فنية تقوم على الإحساس بالجمال ، والتعبير عنه ؛ دراسة تتصل بالحياة وتتحدث عن خلجات النفوس وأسرار القلوب ؛ وتسعد آمال الجماعة وأمانيها ، وتغني نصرها ، وتغذي طموحها كما هو شأن الفن الصحيح في الحياة الجادة : وبذلك : .

٦ ـ نضم إلى البلاغة مقدمة فنية ؛ نعرف الدارس فيها بمعنى الفن ، وطبيعته ، ونشأته ، وغايته ، وأقسامه ؛ متحرين في ذلك بيان الفن القولي بخاصة ؛ ثم .

٧ ـ نضم إلى تلك البلاغة مقدمة نفسية . لا بد منها ما دام شأن الفن الأدبي ما أسلفنا ؛ وما دمنا نريد وصل البلاغة بالحياة فنعرف الدارس بالقوى الانسانية ذات الأثر في حياته الأدبية كالوجدان والذوق ، والخيال ؛ ونزيد فهمه للاعتبارات التي أجملها القدماء تحت كلمة « مقتضى الحال » وذكروا منها في أسباب الحذف والذكر والتقديم والتأخير اعتبارات نفسية محضة .

كما تلم المقدمة النفسية بدراسة أمهات العواطف الانسانية التي هي مادة المعاني الأدبية ؛ ومثار الفنون القولية نثراً وشعراً ؛ وهي في الجملة دنيا الأدب والفنون كلها .

تلك معالم التجديد البلاغي في إجمال ؛ وبعض الأهداف التي أجاهد من أجلها في كتيبة كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول ؛ وإن فسح الله في الأجل كمل كتاب « فن القول » ؛ مثلا مبتدأ للدراسة البلاغية على تلك الأصول ؛ ثم تعاونت في إكمالها وإقرارها الجهود المتصلة في نهضة مصر والشرق .

أمين الخولي

المصادر ـ فوق ما في صلب المادة ـ الخولي .

(١) البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها ؛ بحث في صحيفة الجامعة المصري سنة ١٩٣١ .

(٢) البلاغة وعلم النفس بحث في مجلة كلية الآداب سنة ١٩٣٩ .

(٣) مصر في تاريخ البلاغة بحث في مجلة كلية الآداب سنة ١٩٣٤ .

(٤) من تاريخ البلاغة ، محاضرات في كلية الآداب .

المقال الثالث

عن طرفة بن العبد



طرفة

« طَرَفة » بن العبد البكري : يعد بإجماع النقاد العرب من فحول شعراء الجاهلية ومن ناظمي القصائد الطوال المعروفة بالمعلقات ، وهو في الوقت نفسه من أوائل الشعراء المبرزين في تلك الحقبة الذين بقي شعرهم . وشارحو المعلقة وشعره المجموع يستنبطون له سلسلة نسب متصلة يمكننا منها على أية حال أن نستخلص على التحقيق أنه إنما ينتمي إلى فرع من بكر من قبائل وائل . ويذكر اسم أبيه على أنه العبد بن سفيان . والاسم « العبد » هو على الراجح ليس إلا اختصاراً إسلامياً لاسم فيه معنى العبودية لرب من الأرباب مثل عبد مناة . والتراجم التي ذكرها له مؤلفو العرب فيها إسراف زائد ، وعادة ما تبذل محاولات لاستخلاص حقائق من أشعاره ؛ والذي يبدو أشد قرباً من الواقع أنه كانت له صلات ببلاط الملوك الحيرة وخاصة بالملك عمرو بن هند الذي حكم على وجه التقريب من ٥٥٤ إلى ٥٦٨ م . وكانت منازل قبيلة الشاعر تقع في الجنوب الشرقي من الجزيرة العربية ، في البحرين واليمامة ، ويظهر أيضاً أنها كانت موطن الشعراء العرب الأولين الذين نملك عنهم جانباً من المعلومات التي بعول عليها . ومن المحتمل أن الشعر العربي كما نعرفه قد انتشر من هذا المكان من الجزبرة العربية .

واتصل طرفة كما تحدثنا رواية تشوبها الأساطير ، بالمَسَيَّب بن عَلَس الشاعر الذي كان متقدماً عليه في الزمن والذي يقال إنه أصلح له لحناً وقع فيه في قصيدة له . وعلى العموم فعلماء التراث القديم من العرب يصفون طرفة بأنه من الشعراء الذين نبغوا نبوغاً خارقاً في سن مبكرة ، ويستدلون بقصيدة له

(Ahlwardt ، رقم ١) على أنه كان ما يزال صبياً عندما نظم بعد موت أبيه أبياتاً يعيب فيها على أعمامه سوء مسلكهم مع أمه وردة[1] .

وقد اختطفه الموت أيضاً صغيراً جداً ، انتهى إلينا هذا استنتاجاً من بعض أبيات للخرنق ـ ويقال إنها كانت أخته ـ وهذه الأبيات تشير إلى أن عمره كان ٢٦ سنة[1] ؛ كذلك يقال إنها كانت ابنة لرجل يدعى هفان ، ومن ثم فإن الأكثر احتمالاً أن مرثاتها التي قيلت في رجل آخر غير معروف حملت على أنها قيلت في طرفة الذي يجوز أن يكون توفي قبلها في عمر مبكر بعض الشيء .

وبموازنة التاريخ المعاصر لذلك نستطيع أن نحصل على بصيص من النور في هذا الصدد ، فحين خلف عمرو أباه سنة ٥٥٤ م أوصى إخوته بأمور ، غير أنه وضع من شأن أخيه غير الشقيق عمرو بن أمامة . وقد ذهب هذا الأخير إلى جنوب الجزيرة العربية وفي صحبته طرفة ليستعين بأمراء اليمن . وقد ترك طرفة بعضاً من الإبل كانت لديه ـ أو كانت لطرفة ورثها عن أبيه ـ في إقليم قابوس أخي الملك ، وكان قابوس وعمرو ابن قيس الشيباني يليان هذا الإقليم . وتلقى عمرو بن أمامة العون من قبيلة مراد المينية جنوداً تحت إمرة هبيرة بن عبد يغوث . وحين بلغ الجنود اليمامة سقط هبيرة مريضاً من شربه شربها من بئر ماء ، وأرسل إليه عمرو بن أمامة طبيباً فوضع حديداً محمى دون خبرة على معدته لعلاجه فكاد أن يودي بحياته . وظن هبيرة أن الطبيب كان يعمل بإيحاء من عمرو فدس عليه من قتله في مكان يقال له قضيب ، ورجع هو ورجال عشيرته إلى اليمن ؛ ومضى الرجل الذي قتل عمراً بأسرته إلى الحيرة متوقعاً جائزة مناسبة من الملك عمرو ، ولكنه بدلاً من أن ينال المكافأة أحرق هو وأسرته أحياء ، وهذه الحادثة ذكرها طرفة في قصيدته الأولى من الديوان نسخة ابن السكيت (ولا يوجد منها في طبعة آلوارت Alhwardt غير أبيات قليلة) .

---

(١) مطلعها

ما تنظرون بحق وردة فيكم ... صغر البنون ورهط وردة غيب

(١)

عددنا له ستاً وعشرين حجة ... فلما توفاها استوى سيداً ضخماً

والشاعر يزعم أيضاً في القصيدة نفسها أن الإبل المستباحة التي عادت كانت ملكاً لأبيه الذي يسمى هنا معبداً . وكانت تسرح بالقرب من تبالة (ابن السكيت ، رقم ٢) وفي هده القصيدة التي نعدها جد متأخرة ، فإنه ينفس عن غضبه الكامن لأن الإبل لم تعُد ، ثم هو يتهم أيضاً رجلاً اسمه عبد عمرو بن بشر الذي لم يكن يمت بصلة قرابة للملك كما يدعي مؤرخو السير عامة ؛ ويبدو أن هذا الأخير قد أفاد من استباح الإبل . ولم يكن لهذه القصيدة التأثير المرتجى فشن طرفة حملة قاسية على الملك قال فيها : قد يكون من الخير أن تكون لنا نعجة تحكمنا مكان الملك عمرو[1] (القصيدة ١٧ بيتاً في رواية ابن السكيت وتسعة أبيات فقط عند آلوارت رقم ١٧,٧) . وهي تدل على أن التوتر كان قد بلغ منتهاه ، فإنه يُستشف من قصيدة لأخت طرفة لم يذكرها ابن السكيت أن عبد عمرو كان مسؤولاً مسؤولية كبرى عن وقوع طرفة في يد حاكم البحرين (وهذه القصيدة لم يذكرها آلوارت ولا سلگسون Seligsohn) ويذهب ابن السكيت إلى أن حاكم البحرين لم يكن راغباً في قتله وأن الملك أرسل واحداً من رجاله فقتل الحاكم الخارج عليه كما قتل طرفة .

وعلينا أن نورد مقابل هذه قصة الخطاب ، ففي رواية مشهورة أن الملك عمراً رأى أن يعطي طرفة وقريبه المتلمس ، بعد وفودهما على مقر ملكه زائرين حيث قابلهما بالترحيب ، خطاباً لكل منهما يوصي حاكم البحرين بأن يكافئهما مكافأة تليق عند وصولهما . وهذا الأسلوب في المكافأة مع أنه لم يكن مألوفاً ، فقد كان مقبولاً في ظاهره ظناً بأن العطاء سوف يكون من ماشية . غير أن المتلمس داخلته ريبة ففض ختم الخطاب وطلب إلى غلام من الحيرة أن يقرأ ما تضمنه الخطاب . وعند قراءة الخطاب وجد أنه يتضمن أمراً بقتلهما . وحرصاً على حياته عزم على أن يذهب إلى الشام ونصح طرفة بأن يفتح هو الآخر خطابه ، غير أن طرفة أبى أن يفعل فعله ظناً منه أن الملك يستحيل عليه أن يجرؤ فيقتله وهو بين عشيرته . وعلى حين هرب المتلمس إلى الشام ومن هناك

---

(١) بيت طرفة :

فليت لنا مكان الملك عمرو رغوثا حول قبتنا تخور

بعث بقصائده الهجائية إلى الملك فقد ذهب طرفة إلى البحرين ولقي حتفه الشنيع، إذ دفن حياً بعد أن قطعت أطرافه .

وإني أعتقد أن هذه الرواية اخترعها علماء التراث القدامى الذين عرفوا من قصائد المتلمس أن طرفة ذكر خبر الخطاب في شعره ، ولكن محتوياته لم تكن معروفة ، وقد تكون ذات صيغة تختلف عن هذا الاختلاف كله .

وابن الأنباري في تقديمه لشرحه على المعلقات يسوق سلسلة غير منقطعة من الأسانيد تصل إلى المتلمس نفسه ، سلسلة تنم الظواهر كلها على أنها حقيقية إلا إذا اشتبهنا في صحة رواية حماد الرواية (طبعة Rescher ، ص ١) ومن الشرح نفسه نعلم أن طرفة استقبل من الملك عمرو ومن أخيه قابوس بغير ترحاب ، وذلك حين زار بلاط أبيهما أثناء حكمه (المصدر المذكور ، ص ٥) .

ومن ثم فإني أميل إلى القول بأن طرفة لم يزر أبداً بلاط الملك عمرو أثناء حكمه ، غير أنه انحاز إلى أخيه غير الشقيق عمرو بن أمامة ، وذهب معه إلى اليمن حيث أقاما معاً سنوات عدة ، لأن عمرو بن أمامة تزوج هناك وأنجب عدداً من الأولاد قبل أن يذهب على رأس البعثة إلى اليمامة (شرح ابن السكيت) وهذا أيضاً يجعل من المستحيل موت طرفة في سن مبكرة ، فلقد كان بلاط الحيرة قبل اعتلاء عمرو العرش شريفاً فيما يرجح من شرفاء قبيلته . وأمضى أعواماً عدة في جنوب الجزيرة العربية ، وقد يكون عندها صغيراً بالقياس إلى شيوخ آخرين ، غير أنه من الشطط أن نقرر آراء محددة في هذا الصدد .

أما بالنظر إلى آرائه الدينية فغاية ما يمكن أن نقوله استناداً إلى قصائده : إنه ليس من المستطاع استخلاص شيء يشير إلى أي أمر آخر غير اعتناقه للمعتقدات الوثنية القدرية المألوفة .

وأما بالنظر إلى مكانته في الشعر ففي وسعنا أن نردد فحسب الرأي الذي قال به النقاد العرب ، وهو رأي غير قاطع عن : هل هو من فحول شعراء الجاهلية ، أم هو أسبقهم جميعاً ؟ وإن وصفه للجمل في معلقته قد لقي بحق ما يستحقه من شهرة ، ولا نكاد نجد شاعراً عربياً آخر بذه في بذلك .

وفيما يتعلق بصحة نسبة شعره إليه فأراني مضطراً إلى أن أحيل القارىء إلى آراء كل من آلوارت وكيگر Gieger ، غير أني أحب أن أشير إلى أنه قد تكون له قصائد أخرى صحيحة النسبة إليه غير التي ذكرها الكاتبان المذكوران . وإذا كان المتلمس والأعشى وعبيد ، راوى الأعشى ، وسماك ابن حرب وحماد الراوية والهيثم بن عدي ، إذا كان هؤلاء قد رووا شعره حقاً فيجوز لنا أن ننتظر أن قصائده قد وصلت إلى العصر الذي كان يمكن أن يتناولها فيه النحاة بالتعليق آخر الأمر ، ومن ثم فقد بقيت سليمة بعض السلامة .

وأحسن ما بين أيدينا من روايات عن هذا الشاعر نجده في الديوان في نسخة ابن السكيت حيث خلط المحقق لسوء الحظ بين ملاحظاته وملاحظات الأعلم ، كما نجده في التقديم الذي قدم به ابن الأنباري للمعلقات .

، طَرَّكونة ، Tarragona : بلدة صغيرة في شمالي شرق إسبانيا على البحر المتوسط ، وهي قصبة الولاية المعروفة بهذا الاسم نفسه وهذه البلدة التي يبلغ عدد سكانها الآن[1] : ٢٣٣٠٠ من الأنفس ، تقوم في موقع الحاضرة القديمة ترّاكو Tarraco التي أصبحت من بعد مركزاً من مراكز السيطرة الرومانية على إسبانيا ، كما غدت منذ عهد أغسطس قصبة الولاية الرومانية المعروفة باسم Hispana Tarraconensis . واحتفظت البلدة باسمها القديم عندما غزاها المسلمون ، فقد نهبوها سنة ٧٢٤ م ثم احتلوها طوال حكم الخلافة الأموية في قرطبة ، وقد اضطر المسلمون خلال هذا الحكم إلى انتزاعها مرتين من يد النصارى ، مرة من لويس صاحب أكويتانيا ، ومرة من الأمير القطلوني رامون بيرانجيه . وانتزعها ألفونسوا المقاتل من المسلمين إلى غير رجعة سنة ١٢٢٠ م .

ويطلق جغرافيو العرب على طركونة أحياناً اسم « بلدة اليهود » كما فعلوا مع غرناطة . ويدل هذا على أن اليهود كانوا فريقاً كبيراً من سكانها . وقد بقي في أروقة كاتدرائية طركونة رواق مسدود على هيئة مشكاة من المرمر عليها نقش تذكاري يحمل اسم عبد الرحمن الثالث تاريخه ٤٣٩ هـ (٩٦٠ م) .

---

(١) كان ذلك وقت كتابة هذه المادة ؛ وقد بلغ تعداد سكانها سنة ١٩٥٠ : ٣٦,٨٠٧ نسمة .



المقال الرابع
عن الاعراب



الاعـراب

« الإعراب » اصطلاح في النحو العربي يتـرجم عادة بكلمـة Inflexion ولكنه أضيق منها معنى ، لأن إعراب الاسم لا يقصد به إلا وجوه الرفع والنصب والجر ولا يتعلق الإعراب ببيان العدد . والاعراب في الفعل بتصريف المضارع لا غير ، فلا يتعلق كما زعم فلو جل بالتذكير والتأنيث أو الزمن أو بالدلالة على الضمائر المتصلة التي هي أسماء مضافة إلى الفعل نفسه .

ويرى نحاة العرب أن الإعراب لا بد له من عامل موجب له . والبناء ضد الإعراب وهو خاصة للكلمـات التي تحتفظ ببنائهـا ولا تتأثـر بمؤثر نحـوي . ويسمى اللفظ معرباً أو مبنياً بحسب قبوله للإعراب أو عدم قبوله له . ويبدو لنا أن العامل والإعراب هما المحـور الذي تـدور حولـه نظريـة النحو عنـد نحاة العرب . وعندمـا يميز بين الصـرف والنحو في معنـاه الضيق لا تكون نـظرية الإعـراب ـ كما ذكـر بحق على الجرجـاني في كتاب التعـريفات ـ قسمـاً من الصرف ، وهذا يخالف تصورنا لها . وقد يسمى النحو أحيـاناً علم الإعـراب فقط .

ويختلف عنا العرب أيضاً في تصوراتهم النحوية ، إذ لا يوجد لديهم أي اصـطلاح عام مقـابل للفـظي « Cas »[1] (حالـة الاسم) وMode « تصـريف

(١) استوضحنا الاستاذ تللينو فأجاب بأن كلمة cas تطلق على حالة الاعراب كالرفع والنصب والجر في الاسماء وأن كلمة mode تطلق على حالة التعريف كالمرفوع والمنصوب والمجـزوم في الافعال وعليه يكون عند نحاة العـرب الاصطلاح الـذي يقابـل هاتين الكلمتين فكلمـة « *cas* هي لقب الاعراب » وكلمة mode هي « الصيغة » .

الفعل » بل يطلقون الاصطلاحات نفسها بلا تفرقة على وجوه إعراب الاسم وعلى تصريفات الفعل المختلفة عند ما تتفق في حركة الحرف الأخير . وتؤخذ تسمية هذه الاصطلاحات من الحركة الأخيرة لحالات إعراب الاسم المفرد المنصرف الصحيح الآخر ومن تصاريف الفعل المضارع الصحيح الخالي من الضمير المتصل . ومن ثم وجد التقسيم الرباعي الآتي :

١ ـ الرفع (ضمة) = الفاعل (رجلٌ) والمضارع المرفوع (يقتلُ) .
٢ ـ الجر (كسرة) = الإضافة (رجل) .
٣ ـ النصب (فتحة) = المفعول (رجلا) وكذلك المضارع المنصوب .
٤ ـ الجزم = الخلو من الحركة كالمضارع المجزوم (يقتل) .

والأسماء الثلاثة الأولى ليست في الأصل إلا أسماء الحركات المختلفة ، وقد استعملها قليلاً قدماء النحاة في غير الاعراب ، وأطلقوها كذلك للدلالة على الحركات في وسط الكلمة ؛ ونجد هذا الاستعمال حتى عند سيبويه (جـ ١ ، ص ٢ ، س ٣) بالرغم من أنـه استعملها أيضـاً للدلالة على وجـوه الاعراب والاستعمال العادي عند سيبويه لأسماء هذه الحركات يدل على أنها كانت تطلق في ذلك الوقت على حالات تصريف الفعل وعلى وجوه اعراب الاسم أيضاً .

ويستعملها سيبويه في الحالات التي يكون التصريف فيهـا مخالفـاً تمام المخالفة للطريقة التي ذكرناها ؛ فمثلاً يقال في مرفوع جمـع المذكـر السالم (مسلمون) إنه في حالة الرفع ولغير المرفوع (مسلمين) إنه في حالة الجر او النصب . مع أن نحاة العرب يرون أن التصريف في هذه الحالة إنمـا يجري باستعمال حرفي الواو والياء وهذا يشبه ما يحدث في المثنى .

وإعراب الاسم المفرد على نوعين ، ويكون الاسم منصرفاً إذا استـوفى حركات الاعراب الثلاثة كلها والتنوين ، وغير منصرف إذا لم ينل غير الفتحة في حالتي النصب والجر ؛ فلا يكون له في الحقيقة إلا حركتان ولا يلحقه التنوين . وفي هذا المقام ينبغي أن نلاحظ أن الاسم الثلاثي المعتل الآخر مثل عصا لا يتغيـر في الواقـع بتغير عـوامـل الاعـراب . ونحن نـرى أن هـذا الاسم غيـر

منصرف[1] ، ولكن يقال في وجوه إعرابه مثلما يقال في وجوه إعـراب الاسم الصحيح المقابل له بتطبيق قوانين الحـركات اللفـظية عليـه ، ويعتبر المعتـل كالصحيح أيضاً معرباً ومنصرفاً وغير منصرف ولو أن تغير آخر الاسم المعتـل يكون تقديراً فقط كما اصطلح عليه النحاة . وفوق هذا فإن الإعراب ليس خاصة ملازمة للاسم لا تنفك عنه فبالرغم من أن لفظ « رجل » يعتبر بصفة عامة معرباً إلا أن هذا لا يمنع أن تقول في المنادى « يا رجلُ » وإذا دخلت عليه لا النافية تقول : « لا رجلَ هنا » ولا يعتبر نحاة العرب « رجلُ ورجلَ ») في حالتي الرفع والنصب وإنما يعتبرونهما مبنيين . وقد وجه نحاة العـرب[2] همهم إلى اللفظ المفرد لا إلى موقعـه من التصريف والإعـراب . ونحن لا نجد عنـدهم اسماً لطريقة شاملة للتصريف والإعراب . وكان من الـطبيعي أيضاً أن اعتبر أولئك النحاة مضارع جمع المخاطبة (يقتلن وتقتلن) في حالة البناء لأن الفعل لا يتغير جزؤه الذي قبل النون بدخول النون عليه في جميع الحالات الثلاث وتعتبر النون هي الضمير .

أما صيغ المضارع الأخرى التي تنتهي بالياء والنون أو الألف والنون أو الواو والنون فإن نحاة العرب يرون أن الألف والواو والياء تمثل ضمير الفـاعل. وبقاء النون مع الحرف المساعد لها علامة على الرفع وحذفها علامـة على الجزم والنصب . ولا يوجد عند نحاة العرب وجه من وجوه الإعراب يختص بصيغة التوكيد ذو اسم خاص به بل عندهم فقط النون المؤكدة التي تلحق المضارع فتجعله مبنياً وهذه النون ليست عنصراً ممتزجاً بالفعل ولكنها حرف قائم بذاته . ومما يدهشنا أن نحاة العرب يدرسون التوكيد في باب الحروف[3] .

أما السبب في إطلاق اسم « إعراب » على الظاهرة اللغوية التي ندرسها هنا فقد اشتغل به كثير من نحاة العرب المتأخرين ووضعوا فروضاً عـدة قليلة الغناء (ابن الأنباري : أسرار العربية ، ص ٩ س ١٥ وما بعده) .

---

(١) مدار الاصطلاح النحوي في صرف الاسم وعدم صرفة على لحاق تنوين التمكين له وعدم لحاقه وإذن لا يمكن أن تكون « عصا » وأمثالها غير منصرف .

(٢) من نحاة العرب من يرى أنهما في حالتي الرفع والنصب وأنهما معربان .

(٣) تدرس نون التوكيد في باب الحروف ويدرس التوكيد في الأفعال .

ويذهب فتس شتين إلى أن لفظ إعراب معناه التعريب . أي نقل الكلام إلى لغة أهل البادية ويذهب فون روزن إلى رأي شبيه بهذا وذلك بقوله إن الإعراب هو التحدث بلغة عرب البادية . ويتفق فولرز تمام الاتفاق مع رأي فتس شتين امانولدكه فيقول : إن إطلاق هذا الاسم على البدو باعتبارهم وحدهم الذين كانوا ينطقون بالعربية الفصحى في ذلك العهد فرض محتمل ، ولكنه ليس قطعياً . وربما كان هذا أكثر التفاسير صحة لأنه أكثرها وضوحاً . فإن « أعرب » ومصدرها إعراب معناها في الأصل وضع الكلمة في الصيغة العربية والنطق بها كما ينطق بها العرب الخلص . ويطلق الإعراب أيضاً ، وبخاصة عند سيبويه ، على إدخال الكلمات الغريبة في اللغة العربية ، ومن الطبيعي أن ليس هناك صلة بين البدو وبين هذا التأويل . والفرق هنا واضح بين « أعرب » و « أعجم » وإذا اعتبرنا أن العراق كان مهد فقه اللغة العربية وأن معظم سكانه كانوا من الآراميين والفرس الذين يجهل لسانهم التمييز بين وجوه الاعراب وبين التصريف ، ذلك التمييز الذي هو من خصائص اللغة العربية دون اللغات الأخرى التي عرفها العرب ، أدركنا أن هذا كان كما تدل عليه الشواهد الصحيحة الكثيرة مصدر صعوبة خاصة للأعاجم الذين دخلوا في الاسلام والذين كان لهم نصيب كبير بين علماء اللغة . فكثيراً ما وجدوا أن هذا التمييز حجر عثرة في سبيلهم ، ويجد الانسان أن كلمة « الاعراب » بمعنى التعريب قد ضيق معناها حتى أصبح لها ذلك المعنى الفني الذي تحدثنا عنه ، وأصل معنى كلمة إعراب هو من غير شك التعريب وكون الإعراب من خصائص اللغة العربية يتبين من ذلك النقاش العنيف الذي أثاره ابن فارس ضد الذين قالوا بأن الإعراب موجود أيضاً في اللغة اليونانية .

المقال الخامس
عن الحديث النبوي الشريف

الحـديـث

« **الحديث** » : لهذه الكلمة معنى عام هو الخبر أو المحادثة ، دينية كانت أم غير دينية ؛ ثم أصبح لها معنى خاص ، هو ما ورد عن النبي وصحابته من قـول أو فعل . وفي هـذا المعنى يـطلق على جملة الحـديث المقـدس عنـد المسلمين اسم « الحديث » ، ويطلق على العلم الخاص به « علم الحديث » .

١ ـ موضوع الحديث وصفته

كان السير على سنة الآباء الأولين (والسنة هي النهج القديم المأثور الذي يعتاده المرء في المبادلة والأخذ والعطاء) يعد حتى عند كفار العرب فضيلة من الفضائل (انظر Goldziher *Muhamm. Stud:* ؛ جـ ١ ، ص ٤١ ، تعليق ٨) ولما جاء الإسلام لم تستطع السنة أن تبقى على قديمها ، وهو اتباع عادات الآباء الكفار وأحوالهم ، وكان لا بد للمسلمين من أن ينشئوا لهم سنة جديدة . فأصبح واجباً على المؤمن أن يتخذ مس خلق الرسول وصحابته مثلاً يحتذبه في جمبع أحوال معاشه ، ولهذا بذل كل جهد ممكن في سبيل جمع أخبار النبي وصحابته[١] .

---

(١) هذا غير صحيح ، فلم يكن اتباع سنة النبي ﷺ عند المسلمين عن عادة اتباع الآباء ، وقد نعاها الله على الكفار نعياً شديداً وتوعد عليها وعيداً كثيراً ، وأمر الناس باتباع الحق حيثما كان ، وباستعمال عقولهم في التدبر في الكون وآثاره ونقد الزيف من الصحيح من الأدلة . وإنما كان حرص المسلمين على سنة رسول الله اتباعاً لأمر الله في القرآن : ﴿ **لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة** ﴾ الآية ٢١ من سورة الأحزاب · ﴿ **فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم** فتنة أو ==

وفي أول الأمر كان الصحابة أحسن مرجع لمعرفة سنة محمد ، فهم قد عاشروه ، وسمعوا قوله بآذانهم ، وشاهدوا فعله بأبصارهم . ثم كان على المسلمين بعد ذلك أن يطمئنوا إلى أخبار التابعين وهم أهل الجيل الأول بعد النبي ، وقد أخذوا الحديث عن الصحابة واطمأنت نفوس المسلمين في الأجيال اللاحقة إلى الوثوق بروايات تابعي التابعين أيضاً ، وهم من أهل الجيل الثاني بعد النبي وقد عاشروا الصحابة وهكذا[1] .

واحتفظت الأحاديث بصبغة الأقوال الشخصية أجيالاً عدة ، فكان كل حديث صحيح يتألف من شطرين الأول عبارة عن أسماء الرواة الذين نقلوا المتن أحدهم عن الآخر ، ويسمى هذا الشطر « الإسناد » أو « السند » أي البرهان على صحة الرواية » فمن يروي الحديث كان يقول : سمعت فلاناً ، أو حدثني فلان عن فلان ، وهكذا يبدأ الإسناد بالمحدث ، ثم تذكر سلسلة السند إلى أن يرفع الحديث إلى مصدره الأول .

يصيبهم عذاب أليم ﴾ الآية ٦٣ من سورة النور : ﴿ وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ﴾ الآية ٤٤ من سورة النحل . إلى عير ذلك من أوامر الله في كتابه ، مما لا يجهله مسلم ، واتباعاً لأمر رسول الله نفسه ، في الأحاديث الصحيحة المتكاثرة ، وفيما ثبت عملياً بالتواتر ، من عمل كبار الصحابة ثم من بعدهم من التابعين والعلماء ، لم يشذ بعد الصحابة إلا أناس غلبهم الهوى أو أعمتهم الجهالة . وهذا موضوع أطال البحث فيه العلماء السابقون وأبدعوا ، حتى لم يدعوا قولاً لقائل أو كادوا . وكتب السنة وكتب الأصول وغيرها مستفيضة متناولة ، والباحث المنصف يستطيع أن يتبين وجه الحق . ويكفي أن نشير إلى كتابين فيهما مقنع لمن أراد : كتاب (الرسالة) للامام الشافعي بتحقيقنا وشرحنا (طبعة مصطفى البابي الحلبي سنة ١٩٣٨) وكتاب (الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم) للعلامة محمد بن إبراهيم الوزير اليمني المتوفى سنة ٨٤٠ (طبعة المطبعة المنيرية) فإني رأيت كاتب المقال لم يشر فيه من أوله إلى آخره إلى مصدر عربي أو إسلامي رجع إليه في بحثه ، وهذا عجب !

(١) ليس هذا على اطلاقه فالصحابة ، وهم الطبقة الأولى من رواة الحديث الذين سمعوه وشاهدوه أو أخذ بعضهم عن بعض ، كلهم ثقات مصدقون ، إلا أن يخطيء أحدهم في الرواية فيتبين خطؤه من درس الروايات الأخرى وموازنة بعضها ببعض . والتابعون وتابعوا التابعين ، وهم الطبقتان الثانية والثالثة ، درس علماء الحديث أخبارهم وآثارهم ورواياتهم فكان أكثرهم الثقة الصادق ، وقليل منهم الضعيف أو المردود الرواية وهذا علم واسع مفصل في كتب كبار ودواوين واسعة من درسها وفهمها استيقن واطمأن ، وهذه الطبقات الثلاث هي أساس علم الرواية ، ومن جاء بعدهم فإنما أخذ عنهم ، وفي عصر الطبقة الثالثة بدأ تدوين الحديث تدويناً عاماً في مؤلفات ، كموطأ مالك وهو من أتباع التابعين ، من الطبقة الثالثة

والشطر الثاني من الحديث هو « المتن » أي النص أو القول المروى (انظر تفصيل ذلك في Coldziher المصدر المذكور ، جـ ٢ ، ص ٦ ـ ٨) .

وبعد وفاة محمد لم تستطع الآراء والمعاملات الدينية الأصلية التي سادت في الرعيل الأول أن تثبت على حالها من غير تغير : فقد حل عهد للتطور جديد ، وبدأ العلماء يدخلون شيئاً من التطور في نظام مرتب من الأعمال والعقائد يتواءم والأحوال الجديدة . فقد أصبح الإسلام بعد الفتوح العظيمة يبسط سيادته على مساحات شاسعة ، واستعير من الشعوب المغلوبة على أمرها آراء ونظم جديدة ، وتأثرت حياة المسلمين وأفكارهم حين ذاك في كثير من النواحي لا بالنصرانية والإسرائيلية وحدهما بل بالهللينية والزرادشتية والبوذية كذلك .

وعلى أية حال فإن المسلمين التزموا أيما التزام المبدأ القائل بأن سنة النبي والسابقين الأولين في الإسلام هي وحدها التي يمكن أن تكون القانون الخلقي للمؤمنين .

وسرعان ما أدى هذا بالضرورة إلى وضع الأحاديث ، فاستباح الرواة لأنفسهم اختراع أحاديث تتضمن القول أو الفعل ونسبوها إلى النبي لكي تتفق وآراء العصر التالي ، وكثرت الأحاديث الموضوعة ، وتداولها الناس منسوبة إلى النبي بحيث نجعله يقول أو يفعل شيئاً مما كان يعد في ذلك العصر من الأمور المستحسنة . وظهرت في الحديث أقوال مأخوذة مَن أقوال الرسل والأناجيل المنحولة ، ومن الآراء الإسرائيلية والعقائد الفلسفية اليونانية إلخ . تلك الآراء التي لقيت الحظوة عند فريق معين من المسلمين ، ونسبت كل هذه الأقوال إلى النبي (انظر جولدسيهير : المصدر المذكور جـ ٢ ، ص ٥٨٢ وما بعدها ؛ *Elemente* Neutestamentliche *Oriens Christianus* في Goldziher *in der Traditionslitteraturex der Islam* طبعه ١٩٠٢ ، ص ٣٩٠ وما بعدها) .

ولم يتورع الناس عند ذاك عن أن يجعلوا النبي يفصل على هذا النحو القصص والأساطير التي وردت موجزة في القرآن ويدعو إلى آراء ومعتقدات جديدة إلخ . بل وكان كثير من هذه الأحاديث الموضوعة المنسوبة إلى النبي تتناول الأحكام : كالحلال والحرام والطهارة وأحكام الطعام ، والشريعة ، وآداب السلوك ومكارم

الأخلاق . ثم وضعت أحاديث تتناول العقائد ، ويوم الحساب ، والجنة والنار ، والملائكة والخلق ، والوحي والأنبياء السابقين . وفي الجملة وضعت أحاديث في كل ما يتعلق بالصلة بين الله والإنسان ، وتشتمل هذه الأحاديث الموضوعة كذلك على عظات وتعاليم خلقية نسبت إلى النبي .

ومع مضي الزمن ازداد ما روى عن النبي من قول أو فعل شيئاً فشيئاً في عدده وفي غزارته . وفي القرون الأولى التي تلت وفاة الرسول عظم الخلاف بين المسلمين على جملة من الآراء في مسائل تختلف طبائعها أشد الاختلاف ، وعملت كل فرقة على تأييد رأيها على قدر ما تستطيع بقول أو تقرير منسوب إلى النبي . ومن استطاع أن يرد رأيه إلى أثر من آثار النبي فهو على الحق من غير شك . ولهذا كثرت الأحاديث الموضوعة المتناقضة أشد التناقض في سنة محمد[1] .

وفي الخلافات الكبرى التي نشأت عن العصبية ، جرى كل فريق على التوسل

---

(١) أما أنه وجد بعض الكذابين الوضاعين الذين افتروا أحاديث على النبي عليه الصلاة والسلام وأما أنه وجد بعض المغفلين الذين دخلت عليهم هذه الأكاذيب فظنوها صحيحة وقبلوها ودخلت عليهم الاسرائيليات فظنوها تصلح إيضاحاً تاريخياً لبعض ما ورد مجملاً من أخبار السابقين في القرآن والسنة الصحيحة ، وإما أنه وقعت أغلاط من بعض الرواة الصادقين في بعض الروايات ، أما هذا كله فلا شك في وقعه وهو الذي قام علماء الحديث بهذا المجهود الضخم الهائل في سبيل بيانه ، فوزنوا الرجال ، ورواة الحديث ، بميزان العدل والمعرفة . بحثوا في سيرتهم الشخصية ، فقبلوا من ثبت عندهم أنه عدل لا تشوب سيرته شائبة من خلق ودين أو أمانة وبحثوا رواياتهم ونقدوها ، فرفضوا من كثر خطؤه وكثر في رواياته المخالفة لرواية غيره من الثقات وقارنوا الروايات بعضها ببعض ، ورفضوا ما خالف المعقول أو خالف صريح القرآن أو خالف المعلوم من الدين بالضرورة ، أعني المتواتر العملي والاعتقادي . ونفوا عن الأحاديث كل ما حاول الوضاعون الكذابون ادخاله عليها ، وحفظوا السنة بيضاء نقية ، كل هذا كان . ويعرفه المسلمون ويتدارسونه بينهم . وأما الصورة التي تبدو مما قال كاتب المادة أن كل تفصيل في الأحاديث ، من حلال وحرام وطهارة الخ هو من الموضوعات ، فإنما هي نفي للسنة جميعها وابطال لها ، وإنما معناها أن رسول الله لم يفعل شيئاً ولم يقل شيئاً ، إذ أن كل ما روى عنه مكذوب في ظنه وإنما معناها أن كل المسلمين ، من عهد الصحابة فمن بعدهم ، كاذبون مفترون على رسولهم ، ليس فيهم أمين ! وليس على وجه الأرض منصف يقول هذا ولست أدري إن قيل هذا في السنة التي رواها الثقات وبينوا طرق روايتها ووصلوا أسانيدها شيخاً عن شيخ سماعاً في أول أمرهم وكتابة وسماعاً فيما بعد ذلك ، ونقدوا الرواية والرواة أدق نقد وأحكمه ، فماذا يقال في غيرها من الروايات والكتب التي لا سند لها ولا نقد لرواتها ؟ ! .

بمحمد (انظر Goldziher *Mnhamm Stud:* جـ ٢ ، ص ٨٨ وما بعدها) . فمثلاً نجد أنه قد نسب إلى النبي قول تنبأ فيه بقيام دولة العباسيين . وجملة القول إنهم جعلوه يتنبأ ، على نحو يمتزج فيه الرؤية بالنبوة ، بما جرى بعد ذلك من حوادث سياسية وحركات دينية ، بل بالظواهر الاجتماعية الجديدة التي إنما نشأت من الفتوح العظيمة (كازدياد الترف) وكان غرضهم من ذلك تبرير كل أولئك في نظر الجماعة الإسلامية الجديدة .

وهناك قسم خاص من هذه الأحاديث التنبئية وضعت في صورة أقوال نسبت إلى محمد تتعلق بفضائل أماكن متعددة ونواح في بلاد لم يفتحها المسلمون إلا في عصر متأخر (انظر Goldziher : نفس المصدر ، جـ ٢ ، ص ٢٨ وما بعدها) .

وعلى هذا لا يمكن أن تعد الكثرة الغالبة من الأحاديث وصفاً تاريخياً صحيحاً لسنة النبي ، بل هي على عكس ذلك تمثل آراء اعتنقها بعض أصحاب النفوذ في القرون الأولى بعد وفاة محمد ، ونسبت إليه عند ذلك فقط[١] .

والعلم مدين ديناً كبيراً لما كتبه جولدسيهر Goldziher في هذا الموضوع (انظر *Muham Stud* ، طبع هال سنة ١٨٩٠ م ، وغيره من مؤلفاته) . وهو مدين كذلك لما كتبه سنوك هرجرونييه G. Snouck Hurgronje (انظر من بين مؤلفاته العديدة رسالته المسماة *Le Droit Muslmman* في مجلة تاريخ الأديان *Revue de L'histoire de Religions* جـ ٣٦ ، ص ٦ وما بعدها) .

فهذان العالمان هما اللذان بينا لأول مرة في وضوح وجلاء صفة الحديث الحقيقية وأهميته التاريخية من هذه الناحية[٢] .

---

(١) هذا النوع من الرواية داخل في الأنواع السابقة والروايات الصحيحة ثابتة معروفة ، والروايات الباطلة معروفة ، نص علماء الحديث على إبطالها . وإنما أفرد كاتب المقال هذا النوع ، لأنه لا يريد أن يسلم بنبوة رسول الله وبأنه يوحى إليه من عند الله ، فهو لذلك يعتبر أن كل حديث من هذا النوع مكذوب ، لأن صحته معناها صحة نبوة رسول الله بأنه أخبر عن شيء قبل وقوعه بوحي من الله إليه . أما المسلمون فيصدقون رسولهم ويؤمنون بأنه رسول يوحى إليه وبأنه يخبر عن الغيب الذي يوحيه الله إليه ؛ ﷺ .

(٢) لكاتب المقال أن يطمئن إلى جولد سيهر وآرائه وأبحاثه ، إذا ما راقت له وصادفت هوى نفسه ، أما نحن رجال الحديث ونقاده فنأبى أن نقيم له وزناً لا عن عصبية وهوى ، ولكن عن برهان وحجة لم =

ومع أن المسلمين كانوا يلعنون واضعي الأحاديث ومن بذيعها بين الناس عن سوء قصد ، إلا أن ثمة اعتبارات مخففة أخذ بها في بعض الأحوال وبخاصة إذا كان الحديث الموضوع يتناول بعض العظات أو التعاليم الخلقية[1] راجع التفصيلات في

أقرأ مؤلفات جولد سيهر التي يشير إليها كاتب المقال ، لأنها لم تترجم إلى العربية ، ولكنني قرأت له كتاباً ترجمه أحد علماء الأزهر ، وهو كتاب (المذاهب الاسلامية في تفسير القرآن) فرأيته نقل شيئاً في القراءات عن كتب مطبوعة ، فحرف في النقل عن عمد ، ونسب إلى أكثر القراء قراءة شاذة باطلة ، جعلها قراءة أكثرهم . (ص ١٩ من المصدر المذكور طبعة القاهرة ١٩٤٤) وقد نقدت عمله هذا في (مجلة المقتطف في المجلد ١٠٥ في عدد ديسمبر سنة ١٩٤٤ ص ٤٦١ - ٤٦٣) وقلت هناك بعد أن بينت بطلان ما نسبه لأكثر القراء « لا تظن بعد هذا أن مؤلف الكتاب أخطأ فيما حكى إنما الواضح الذي لا يشك فيه أنه علم الصحيح وعدل عنه ونقل غيره عارفاً أن القراء أجمعوا تقريباً على القراءة المعروفة ، ثم نسب القراءة الشاذة إلى أكثرهم » . فجولد سيهر لو عاملناه بما يعامل به رواة الحديث من النقد ، بعد أن نقضي عن شروط العدالة المعروفة للعلماء ، وتمسك منها بشرط الصدق وحدة ، وجدنا أنه ممن لا يجوز قبول نقله في شيء أصلاً ، لأن الصدق والأمانة في الرواية شرط في قبول ما ينقل الناقل ، فإذا ثبت أنه جانب الصدق في روايته ولو مرة واحدة فقط كل ما يرويه وبطل ، لا تقبل له رواية بعد ذلك إلا أن يثبت أنه أخطأ ولم يتعمد الكذب ، وجولد سيهر تعمد أن ينسب إلى أكثر القراء غير الحقيقة ، في شيء مادي يلمسه كل قارىء ، نقله عن كتب مطبوعة في أيدي الناس ، وكان جريئاً جداً إذ أشار إلى المواضع التي نقل منها بالجزء والصفحة ، ظناً منه أن القراء يصدقون نقله ، فلا يرجعون إلى ما ينقل منه ! ! .

(١) هذا كلام عجيب ! يوهم أن المسلمين أجازوا وضع الأحاديث في الترغيب والترهيب ، وهو ملخاه كاتب المقال « بعض العظات أو التعاليم الخلقية » ؟ ولعل كاتب المقال أتى من ناحية أنه اعتمد في مقاله على مصادر غير عربية فقط ، فلو أنه رجع إلى أي مصدر عربي من كتب الحديث لما قال هذا ، وأقرب كتب مصطلح الحديث كتاب (علوم الحديث المعروف بمقدمة ابن الصلاح) فلو رجع إليه لرأى فيه (ص ١٠٠ من طبعة المطبعة العلمية بحلب سنة ١٩٣١ ما نصه) « والواضعون الحديث أصناف ، وأعظمهم ضرراً قوم من المنسوبين إلى الزهد وضعوا الحديث احتساباً فيما زعموا ، فتقبل الناس موضوعاتهم ثقة منهم بهم ، وركوناً إليهم . ثم نهضت جهابذة الحديث بكشف عوارها ومحو عارها والحمد لله . وفيما روينا عن الإمام أبي بكر السمعاني أن بعض الكرامية ذهب إلى جواز وضع الحديث في باب الترغيب والترهيب » ونحو ذلك في كتاب (تدريب الراوي شرح تقريب النواوي للسيوطي طبعة المطبعة الخيرية سنة ١٣٠٧ ص ١٠٢) وقال النواوي في الرد على ما نقل من الكرامية : « وهو خلاف إجماع المسلمين الذين يعتد بهم » وقال السيوطي : « بل بالغ الشيخ أبو محمد الجويني فجزم بتكفير واضع الحديث » فهذا قول أئمة المسلمين وعلماء الحديث ، لا ما نقله كاتب المقال عن كتب إفرنجية ، مما يوهم أن المسلمين يجيزون وضع الحديث والكذب على رسول الله ! ومعاذ الله أن يكون هذا منهم . وانظر تفصيل ما =

(Goldziher المصـدر المذكـور ، جـ ٢ ، ص ١٣١ وما بعـدها وص ١٥٣ ومـا بعدها ، والمؤلف نفسه في *Zeitschr. der Deutsch Morgent Gesellsch* جـ ٦١ ، ص ٨٦٠) .

والعالم الإسلامي كله يجعل للحديث مكانة عظيمة تتلو مكانة القرآن وسرعان ما تغلب المسلمون على ما قام في بعض الدوائر من الاعتراض على جمع الحديث وإذاعته بين الناس (انظر مقال *die Stellung des* Goldziher *Kämpfe um:* *Hadith im Islam,* في *Zeitschr der Deutsch Morgent, Gesellsch* جـ ٦١ ، ص ٨٦٠ ، وما بعدها) .

وفي بعض الحالات يعتقد أن « كلام الله نفسه يوجد في الحديث كما يوجد في القرآن . ومثل هذا الحديث يبدأ عادة بعبارة « قال الله » ويسميه علماء المسلمين « الحديث القدسي أو الإلهي » . ويطلقون على غيره اسم « الحديث النبوي » . وهناك ثبت بالأحاديث النبوية في مخطوط بمكتبة ليدن رقم ١٥٦٢ (*Catal. Cod. Or* جـ ٤ ، ص ٩٨) .

٣ ـ نقد المسلمين للحديث

لا يعد الحديث صحيحاً في نظر المسلمين إلا إذا تتابعت سلسلة الإسناد من غير انقطاع وكانت تتألف من أفراد يوثق بروايتهم . وتحقيق الإسناد جعل علماء المسلمين يقتلون الأمر بحثاً ، ولم يكتفوا بتحقيق أسماء الرجال وأحوالهم لمعرفة الوقت الذي عاشوا فيه وأحوال معاشهم ، ومكان وجودهم ، ومن منهم كان على معرفة شخصية بالآخر ؛ بل فحصوا أيضاً عن قيمة المحدّث صدقاً وكذباً وعن مقدار تحريه للدقة والأمانة في نقل المتون ليحكموا أي الرواة كان ثقة في روايته ، ويسمى نقد الرجال باسم « الجرح والتعديل » (انظر *Muhamm Stud* Goldziher جـ ٢ ، ص ١٤٣ وما بعدها) .

معرفة الرجال لا بد منها لدرس الحديث ولهذا تتضمن جميع الشروح

= كتبا عن الأحاديث الموضوعية في شرحنا على كتاب اختصار علوم الحديث للحافظ ابن كثير طبعة مطبعة حجازي سنة ١٩٣٧)

لمجموعات الأحاديث تفصيلات مطولة عن الرجال تتفاوت طولاً وقصراً . وهناك مؤلفات معينة تقتصر على هذا الموضع ، من بينها ما يسمى بكتب الطبقات وهي تراجم مرتبة في طبقات ، وتتناول سير عدة علماء ورواة للحديث وغيرهم (انظر *O. Loth: Ursprung und Bedeutung der Tabarat. Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellsch.* جـ ٣٢ ، ص ٥٩٣ ـ ٦١٤) . نضرب لهذه الكتب مثلاً بكتاب الطبقات لابن سعد المتوفى سنة ٢٣٠ هـ = ٨٤٤ م ؛ وهو كتاب مشهور ؛ و « طبقات الحفاظ » للذهبي المتوفى سنة ٨٤٨ هـ = ١٣٤٧ م . ومن هذا النوع أيضاً ما صنف في الرواة الضعفاء مثل « كتاب الضعفاء » للنسائي (انظر Goldziher : المصدر نفسه جـ ٢ ، ص ١٤١ ، وما بعدها) . وكذلك سير الصحابة مثل كتاب « الإصابة في تمييز الصحابة » لابن حجر المتوفى سنة ٨٥٢ هـ = ١٤٤٨ م وكتاب « أسد الغابة في معرفة الصحابة » لابن الأثير المتوفى سنة ٦٢٠ هـ = ١٢٣٢ م .

والحكم على قيمة المحدث قد يختلف اختلافاً بيناً ، فربما كان ثقة عند قوم ، ولكن غيرهم كانوا يعدونه في منتهى الضعف وربما اعتبروه كاذباً في روايته . بل إن الثقة ببعض كبار الصحابة لم تكن من الأمور المسلمة عند الجميع في أول الأمر . ولهذا نجد أن الثقة بأبي هريرة كانت محل جدل عنيف بين كثير من الناس[1] .

---

(١) لم تكن الثقة بأبي هريرة محل جدل إلا عند أهل الأهواء ، ثم تبعهم بعض من اصطنع الجرأة في الطعن على السنة من المتأخرين وإنما كان بعض الصحابة يأخذون عليه الاكثار من الحديث خشية الخطأ ، ثم كانوا إذا حققوا ما أخذوا عليه أيقنوا من صحة ما روى ، والأخبار في ذلك متكاثرة . وكان هو يرد على من أخذ عليه كثرة الرواية ، يقول « انكم تزعمون أن أبا هريرة يكثر الحديث عن رسول الله ﷺ ، والله الموعد ، إني كنت امرأ مسكيناً أصحب رسول الله ﷺ على ملء بطني ، وكان المهاجرون يشغلهم الصفق بالأسواق ، وكانت الأنصار يشغلهم القيام على أموالهم » وقال ابن عمر : « أكثر أبو هريرة » فقيل له : « هل تنكر شيئاً مما يقول ؟ » قال : « لا ولكن جرؤ وجبنا » فبلغ ذلك أبا هريرة فقال . « ما ذنبي إن كنت حفظت ونسوا » وخاصمه مروان بن الحكم فقال له . « إن الناس يقولون أكثر أبو هريرة الحديث وإنما قدم قبل وفاة رسول الله ﷺ بيسير » فقال أبو هريرة « قدمت ورسول الله ﷺ بخيبر وأنا يومئذ قد زدت على الثلاثين ، فأقمت معه حتى مات ، وأدور معه في بيوت نسائه وأخدمه وأغزو معه وأحج ، فكنت أعلم الناس بحديث ، وقد والله سبقني قوم بصحبته فكانوا يعرفون لزومي له فيسألونني عن حديثه ، منهم عمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير ، ولا والله لا يخفى على كل حديث كان بالمدينة ، وكل من كانت له من =

وكان الحكم على محدث يختلف باختلاف وجهة نظر كل طائفة أو فرقة معينة ، ونشأ عن هذا خلافات مرّة . وينبغي أن نذكر في هذا المقام أن مادة الحديث المروى كانت في الواقع أصل التنازع . وإذا كانت الثقة بالمحدثين هي محل النزاع ، فالغالب أن ما في موضوع الحديث من هوى هو الذي كان يثير المعارضة دائماً . فالحكم النهائي لم يكن مقصوداً به قيمة المحدث وإنما كان المقصود به الحكم على مادة الروايات التي يرويها[1] .

وفي عصر متأخر ، وبعد أن اتخذت العقائد والعبادات والنظم السياسية والاجتماعية وضعاً محدداً في القرنين الثاني والثالث للهجرة نشأ رأي عام معين فيما يتعلق بالثقة بمعظم رواة الحديث وقيمة رواياتهم وقد اعتبرت أصول العقائد التي اشتملت عليها كتب مالك ابن أنس والشافعي وغيرهما من العلماء صحيحة في نظر طوائف واعتبرت ثقة على وجه خاص فيما روته من أحاديث محمد . ومع مضي الزمن لم يجرؤ أحد على الشك في صحة هذه الأحاديث ؛ ولم يصبح في الإمكان اعتبار رجال كأبي هريرة ـ الذي يرجع إليه الفضل في تداول هذه الأحاديث ـ من

رسول الله ﷺ منزله ، ومن أخرجه من المدينة أن يساكنه » قال الوليد بن رباح راوى هذه الحادثة « فو الله ما زال مروان بعد ذلك كافاً عنه » انظر ترجمة أبي هريرة في كتب الصحابة ، وخاصة في الاصابة (جـ ٧ ص ٩٩ ـ ٢٠٧ طبعة المطبعة الشرقية سنة ١٩٠٧) ، وغزوة خيبر كانت سنة ٧ من الهجرة فقد صحب أبو هريرة رسول الله أكثر من ثلاث سنين يلازمه ليلاً ونهاراً ، يسمع حديثه ويروي عمله ، ويفهم عنه ويفقه ، فيحدث بما سمع ويصف ما يرى ، وما الحديث عن رسول الله إلا هذا ، أن يحدث بما سمع ، وأن يصف ما رأى كما رأى وأن يحكي أحوال رسول الله التي يعلم ، والتي جعل الله فيها للمسلمين ، بل للناس كلهم أسوة حسنة ، فمن اهتدى اتبع ومن لا حسابه على الله .

(١) أما الخلاف في توثيق بعض الرواة وتضعيفهم فإنه خلاف طبيعي في كل بحث يعرض له الانسان ، لا يؤخذ مغمزا على علماء الحديث . وأما ادعاء أن « مادة الحديث المروى كانت في الواقع أصل التنازع ولم أن الثقة بالمحدثين هي محل النزاع في الظاهر » فهذا كلام مجمل موهم ، وليس نقداً علمياً لصناعة المحدثين وعلومهم . فإنهم بحثوا في تاريخ كل راو حتى عرفوا سيرته وصدقه أو كذبه وحفظه أو غلطه ، ثم حكموا عليه بما تبين لهم وتتبعوا ما روى كل راو فنفوا عن روايته الخطأ غير المقصود ، وردوا مما كان فيه شبهة العمد إلى رواية شيء لا أصل له ، وقاربوا الروايات بعضها ببعض فنقدوا السنة ونقدوا المتن ، فماذا في هذا ؟ لا أدري ! لو ذكر الكاتب مأخذاً معيناً يريده لبحثنا ما قال وحققناه ، ولكن جاء بشيء مبهم ، يوقع الوهم في نفس القارىء أنه نقد وما هو بنقد

الكاذبين . بل سِلَّم على وجه عام بصحة كثير من الأحـاديث التي تتضمن أخطاء تاريخية شديدة الوضوح[١] ، ولم يرفض شيء منها إلا ما كان لا يتعارض مع ما وقع الإجماع على صحته . على أن الميل على العموم كان متجهاً إلى الثقة بمثل هذه الأحاديث أيضاً إذا أمكن على الأقل تفسيرها بروح من التوفيق .

وعلى مر الزمن فقدت الخلافـات القديمـة كل أهميـة عملية عنـد الأجيال الناشئة ، ووجـد أن معظم الأحـاديث المتصلة بهذه الخـلافات ، ولـو أن بعضها يعارض البعض الآخر معارضة قوية ، إلا أنه أمكن في الغالب التوفيق بينها بفضل المهارة في تفسير مضمونها . وعلى هذا أصبح رفض الحديث يعد عملاً متطرفاً لا يلجأ إليه إلا عند اليأس من تأويله (انظر Snouck Hurgronje المصدر المذكـور آنفاً) . والأحاديث العديدة المتنـاقضة في مـوضوع بعينـه ، والتي سلم بصحتها وذكرت في مجموعات الأحاديث جنباً إلى جنب تمد المؤرخ في الغالب بدليل لا يقوّم على التطور الداخلي للإسلام .

على أن الأحاديث مع هذا لم تكن كلها متساوية القيمة عند علماء المسلمين ، بل جعلوها أنواعاً متفاوتة تميزها تعريفات فنيـة معينة تبعـاً لاكتمال الإسنـاد والثقة بالمحدثين . الخ . . . .

٣ ـ تصنيف الحديث :

ينقسم الحديث أولاً إلى ثلاثة أقسام :

أ ـ (١) « صالح » أي صحيح ، ويطلق هـذا الاسم على الحديث الصحيـح الخالي من الخطأ ، والـذي لا توجـد علة في إسناده ، ولا يعـارض شيئاً معلوماً من الدين بالضرورة .

(٢) ويسمى الحديث « حسناً » إذا لم يكن بريئاً من الشوائب براءه تامة ، كأن يكون غير متصل السند تمام الاتصال ، أو كأن لا يقع الإجماع على الثقة براويه[١] .

---

(١) أين الأحاديث التى تتضمن أخطاء تاريخية شديده الوضوح ؟ ! .

(١) هذا الكلام ليس على وجهه ؟ فإن انقطاع الاسناد موجب لضعف الحديث فلا يكون حسنا =

(٣) ويعتبر الحديث « ضعيفاً » إذا وقع فيه شك خطير ، كأن يكون ذلك في متنه ، أو كأن يكون واحد أو أكثر من سلسلة إسناده ممن لا يوثق برواياتهم ، أو ممن اتهم بشيء من البدع .

ب ـ وقد يحدث أن تكون قيمة الرواية محل شك لأن الراوي ذكر كلاماً في أثناء الحديث بحيث يستحيل الفصل بين قوله هو وقول الرسول . ويسمى هذا الحديث بالحديث « المدرج » .

ويسمى الحديث « متروكاً » إذا انفرد به راو واحد تعد الثقة بروايته ضعيفة . أما الحديث الذي يعتبر مكذوباً فيسمى بالحديث « الموضوع » .

حـ ـ ولا تتناول الأحاديث كلها أقوال النبي وأفعاله ، بل نجد منها ما يتعلق بالصحابة والتابعين . وهنا يفرق بين :

(١) الحديث المرفوع وهو ما أضيف إلى النبي .

(٢) والموقوف وهو ما أضيف إلى الصحابي من قول أو فعل .

(٣) والمقطوع وهو ما لا يرتفع إلا إلى الجيل الأول بعد محمد ، وقد يراد به ما أضيف إلى التابعي من قول أو فعل .

د ـ ويميز بين الأحاديث من ناحية الإسناد واتصاله على الوجه الآتي :

إن كان الحديث متصل السند ورواته من العدول إلى أن يرتفع إلى صحابي فإنه يسمى بالحديث المسند .

وإذا اشتمل الحديث على ملاحظات تتعلق بالرواة جميعهم (كأن يقرر

وإنما « الحديث الحسن » هو الذي لا يكون في إسناده راو متهم بالكذب ، ولكن يوجد في رواته من أخذ عليه شيء في حفظه وضبطه ثم يتابعه عليه رواة آخرون غير متهمين بالكذب أيضاً ، فيقع في نفس المحدث الناقد أن لهذا الحديث أصلاً معروفاً أو كما قال الترمذي في سننه التي تسمى (الجامع الصحيح طبعة بولاق ج ٢ ص ٣٤٠) « كل حديث يروى لا يكون في إسناده من يتهم بالكذب ولا يكون الحديث شاذاً ويروى من غير وجه نحو ذاك فهو عندنا حديث حسن » وانظر بحث « الحديث الحسن » في كتاب (علوم الحديث لابن الصلاح بشرح الحافظ العراقي ص ٣٠ ـ ٤٧ طبعة حلب سنة ١٩٣١) وكتاب (اختصار علوم الحديث لابن كثير بشرحها ص ٢٤ ـ ٣٣ س ٢٤ ـ ٣٢) وكتاب (تدريب الراوي شرح تقريب النواوي للسيوطي ص [illegible] ـ ٥٩)

ضمناً أنهم حلفوا اليمين عند روايتهم للحديث أو شبك كل واحد من رواته يده بيد من رواه عنه) فإنه يسمى « المسلسل » . وفي الحالة الأولى يسمى « مسلسل الحلف » ، وفي الثانية « مسلسل اليد » ، الخ (انظر *Katal:* Ahlwardt *der. Arab* HSS. *der KGL Bibliothek Zu Berlin* ، جـ ٢ ، ص ٢٦٧ - ٢٧٣) .

وإذا كان الإسناد متصلاً قليل الرجال بالنسبة لغيره ، وذلك لأن آخر رواته تلقاه عن أولهم عن أشخاص قليلي العدد ، فإن الحديث يسمى « بالحديث العالي » . ولهذا النوع من الإسناد فائدة عظمى ، إذ أن إمكان وقوع الخطأ فيه قليل جداً . راجع ما يتعلق بالرواة المعمرين (Goldziher المصدر المذكور جـ ٢ ، ص ١٧٠ - ١٧٤) .

ويسمى هذا الإسناد متصلاً إذا كانت سلسلة السند متصلة وكاملة ، ويقابل المنقطع بالمعنى العام على أن القاعدة هي أنه يراد بالحديث المنقطع ، بالمعنى الخاص ، ما سقط من رواته واحد من التابعين .

ويطلق اسم الحديث المرسل على الحديث الذي رفعه تابعي إلى النبي ولم يكن معروفاً اسم الصحابي الذي سمعته منه .

واختلف في الاحتجاج بالحديث المرسل ، فالمتقدمون من الفقهاء مثل أبي حنيفة ومالك ابن أنس قالوا بقبوله ، أما المتأخرون فقد قالوا بغير ذلك (انظر بين مصادر أخرى *Zeitschr der Deutsch. Morgenl. Gesellsch* جـ ٢٣ ، ص ٥٩٥ ، هامش ٣) .

والحديث يسمى « بالحديث المعضل » إذا سقط من سنده اثنان أو أكثر سواء كان السقوط من أول السند أو من أثنائه أو من آخره . ويذهب بعض العلماء إلى القول بأن المعضل هو ما سقط اثنان أو أكثر من إسناده بالتتابع .

وإذا روى الراوي الحديث عن شيخه بلفظ « عن » لا غير ، كأن يقول « عن فلان » فمن المحتمل أن يكون لم يسمع الحديث من الشيخ الذي روى عنه ، وإنما سمعه من أشخاص آخرين لم يرد ذكر أسمائهم في الإسناد ويسمى مثل هذا الحديث بالحديث المعنعن (راجع التفصيلات الأخرى في

Goldziher *Muh. Stud* جـ ٢ ، ص ٢٤٨) .

والمبهم اسم يطلق على الحديث الذي يروى عن شخص لم يذكر اسمه في الإسناد .

هـ ـ وينقسم الحديث باعتبار طرق الإسناد إلى الأقسام الاتية :

١ ـ المتواتر : وهو ما رواه في كل طبقة جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب ، وذلك من ابتدائه إلى انتهائه ولم يخالف فيه أحد .

٢ ـ المشهور : وهو ما رواه ثلاثة فأكثر من العدول ، ويرى البعض أنه هو الذي استفاض فيما بعد ولم يكن قد رواه في الأصل إلا واحد من الجيل الأول .

٣ ـ والعزيز : وهو ما رواه اثنان ولم يستفض كالأحاديث المتواترة أو المشهورة .

٤ ـ والآحاد : اسم يطلق على الأحاديث التي رواها واحد فقط [في أي طبقة من طبقات الإسناد] .

٥ ـ والغريب : في الغالب هو الحديث النادر والغريب المطلق باعتبار الإسناد هو ما رواه تابعي في الجيل الثاني فقط (انظر فرد جـ ٢ ، ص ٦١ ب ، وغريب جـ ٢ ، ص ١٤١ ب) وإذا انفرد برواية الحديث شخص من الأجيال المتأخرة فإن الحديث ليس غريباً بالنسبة « لشخص معين » . ويسمى الحديث بالغريب أيضاً إذا اشتمل متنه على عبارات نادرة أو غريبة ، ويكون هذا الوصف باعتبار معناه . وهذه المصطلحات الفنية لم تكن في الأصل متفقاً على تفسيرها بمعنى واحد بين علماء المسلمين . ويقال مثلاً إن الإمام الشافعي لم يفرق بين الحديث المقطوع والحديث المنقطع .

والمصنفات المتأخرة كذلك ليس بينها اتفاق مطلق على هذه التعريفات (انظر F. Risch: *Der Izz al Din Abu Abd Allah über Die Kun-*

طبع *stausdrücke der Traditionswissenschaft nebst Erlaüterungen*
ليبسك ١٨٩٥ م ، وكذلك الجرجاني : كتاب التعريفات طبع فلوجل ،
وكشاف اصطلاحات الفنون ، طبع شيرنجر وآخرين) .

وتتعرض الكتب العامة أيضاً المؤلفة في قواعد علم الرواية لمناقشة تقسيم الحديث إلى أقسامه المختلفة . ومن بين هذه المصنفات الكتب الثلاثة الآتية :

١ ـ « علوم الحديث » لابن الصلاح المتوفى سنة ٦٤٣ هـ = ١٢٤٥ م (انظر Goldziher المصدر المذكور ، جـ ٢ ، ص ١٨٧ وما بعدها ، *Geschichte der:* Brockelmann *Arab. Litt* جـ ١ ، ص ٣٥٩)[١] .

٢ ـ التقريب والتيسير للنووي المتوفى سنة ٦٧٦ هـ = ١٢٧٧ م . وله شرح اسمه « تدريب الراوي » للسيوطي المتوفى سنة ٩١١ هـ = ١٥٠٥ م[٢] .

٣ ـ « نخبة الفكر » لابن حجر المتوفى سنة ٨٥٢ هـ = ١٤٤٨ م . وله شرح للمؤلف نفسه نشره N. Lees في *Bibl.. Indica* ، رقم ٣٧ من المجموعة الثانية ، طبع كلكتة سنة ١٨٦٢ م[٣] .

٤ ـ مجموعات الحديث

ألف علماء مختلفون مجموعات للأحاديث متعددة اكتسب بعضها مقام

---

(١) كتاب (علوم الحديث) لابن الصلاح اشتهر أيضاً باسم (مقدمة ابن الصلاح) وقد طبع مراراً ، وأهم طبعاته طبعة مصر سنة ١٣٢٦ هـ بتصحيح الشيخ محمود السمكري الحلبي ، وطبعة المطبعة القيمة في بمبى بالهند سنة ١٣٥٧ هـ ، وأهم من ذلك طبعته بشرح الحافظ زين الدين العراقي المتوفى سنة ٨٠٦ في حلب سنة ١٣٥٠ وهو شرح حلبل واف ، يقرب هذا العلم للمتغين

(٢) هذا الشرح من أنفس كتب السيوطي وأجودها وقد طبع في مصر في المطبعة الخيرية سنة ١٣٠٧ هـ

(٣) هو جزء صغير ، طبع مراراً في مصر والهند والأستانة وغيرها وكتب مصطلح الحديث كثيرة جداً نشر كثير منها في الأقطار الإسلامية ، ومن أهمها وأقدمها مما نشر أخيراً كتاب (معرفة علوم الحديث) للامام الحاكم أبي عبد الله النيسابوري، صاحب المستدرك المتوفى سنة ٤٠٥ هـ وقد طبع في دار الكتب المصرية سنة ١٩٢٨ م تحت إدارة جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدر اباد بالهند ، وكتاب (الكفاية في علم الروايه) للحافظ الخطيب البغدادي صاحب تاريخ بغداد ، المتوفى سنة ٤٦٣ هـ وقد طبع بحيدر اباد بمطبعة دائرة المعارف العثمانية سنة ١٣٥٧ هـ (وكتاب =

الشريعة بين مسلمي العصور المتأخرة . ولكن نسخة رسمية محررة للحديث لم تعمل حتى الآن . ولم تكن الأحاديث في أول الأمر مصنفة بحسب الموضوعات ، وإنما كانت مصنفة بحسب الرجال ، وسميت هذه المجموعات « بالمسند » قياساً على ما تضمنته من أحاديث كاملة الإسناد . فأخذ الوصف من الحديث المفرد وأطلق على المجموعة كلها . وأحسن هذه الكتب هو « المسند » لابن حنبل المتوفى سنة ٢٤١ هـ = ٨٨٥ م[1] . راجع التفصيلات في *Materialien Zur Litterature:* Goldziher *der U berlieferungs - Wesens. bei den Muhammedanern in Zeitsch. der Deutsch. Morgenl. Gesellsch.* جـ ١ ص ٤٦٥ - ٥٠٦) .

وصنفت أمثال هذه المسانيد أيضاً في العصور المتأخرة ، فمثلاً رتب بعض العلماء الأحاديث الموجودة في المصنفات الكبرى للتيسير على حروف المعجم[1] ، ورتب غيرهم الأحاديث الموجودة في « موطأ » مالك ابن أنس أو غيره من المصنفات التي لم يقصد بتأليفها أن تكون مجموعة وافية للحديث في كتب متفرقة (انظر Goldziher *Muhamm Stud:* جـ ١ ص ٢٢٧) .

احتصار علوم الحديث) للحافظ ابن كثير صاحب التفسير والتاريخ المشهورين ، المتوفى سنة ٧٧٤ وطبع بالمطبعة الماجدية بمكة المكرمة سنة ١٣٥٣ هـ ثم طبع بمطبعة حجازي بمصر سنة ١٣٥٥ بشرحنا وتحقيقنا . ومن أهم مؤلفات المتأخرين في هذا العلم الجليل كتاب (توجيه النظر إلى أصول الأثر) لأستاذنا الجليل الشيخ طاهر الجرائري الدمشقي رحمه الله ، طبع بمطبعة الخانجي بمصر سنة ١٣٣٨ هـ وكتاب (فواعد النحديث من فنون مصطلح الحديث) لأستاذنا عالم الشام السيد جمال الدين القاسمي رحمه الله ، وطبع بدمشق سنة ١٣٥٢ هـ .

(١) هذا كلام غير دقيق تاريخياً ، فإن كتب الحديث ألفت على النوعين ـ المسانيد والموضوعات ـ من القديم ، بعضها مرتب على الأبواب ، أي موضوعات الفقه وغيره ، ومن أقدمها موطأ مالك ، وهو مؤلف قبل (المسند) للامام أحمد بن حنبل بزمن طويل (فإن الامام مالك ابن أنس توفي سنة ١٧٩ هـ المولود سنة ١٦٤ هـ والامام أحمد بدأ في سماع الحديث سنة ١٧٩ أي سنة وفاة مالك ولكنه لم يسمع منه وسمع من تلاميذه .

(١) وهذه ليست مسانيد ، بل معاجم صنعها المتأخرون على حروف المعجم للأحاديث التي وردت لأسباب معينة ، وهي أشبه بالفهارس لكتب الحديث وإن من جعلها فهارس حقيقية أن لم تكن الطباعة أوجدت ، ولو قد وجدت إذ ذاك لكانت فهارس أنيقة متقنة ، وعلماء العرب والاسلام هم أول من كتب اللغة والأعلام والأحاديث على حروف المعجم ، وهم أول من وضع أساس الفهارس ، التي ظن الناس أنها مقتبسة من غيرهم .

على أن مجموعات الأحاديث التي صنفت في العصور المتأخرة كانت القاعدة في تصنيف معظمها أن يكون ذلك وفقاً لمضمون الأحاديث ، وما صنف منها تبعاً للأبواب يسمى « المصنف »[2] . واعتبر أهل السنة المسلمين مع مضي الزمن ستة من هذه المصنفات حجة في موضوعها . وقد ألفت كلها في القرن الثالث للهجرة . وأصحاب هذه المصنفات هم :

(١) البخاري المتوفى ٢٥٦ هـ = ٨٧٠ م .
(٢) مسلم المتوفى عام ٢٦١ هـ = ٨٧٥ م .
(٣) أبو داود المتوفى عام ٢٧٥ هـ = ٨٨٨ م .
(٤) الترمذي المتوفى ٢٧٩ هـ = ٨٩٢ م .
(٥) النسائي المتوفى ٣٠٣ هـ = ٩١٥ م .
(٦) ابن ماجه المتوفى ٢٧٣ هـ = ٨٨٦ م . وتسمى كتبهم باختصار الكتب الستة أو الستة الصحاح ، ولها مقام من التقديس ، وهي تتلو في المرتبة القرآن وهو كلام الله .

ويحظى كتابا البخاري   على وجه خاص بتقدير عظيم ويستميل الصحيحين ، وهما لا يشتملان إلا على الأحاديث المتفق على صحتها .

على أن شروط البخاري للصحة ليست هي هي الشروط التي رآها مسلم[1] (انظر Goldziher ، المصدر المذكور ، جـ٢ ص ٢٤٧) .

---

(٢) ليس هذا صحيحاً ، فكتب السنة المرتبة على الأبواب قديمة ، أقدمها الموطأ كما قلنا آنفاً ، ثم الكتب الستة الصحاح ، البخاري ، ومسلم ، والترمذي ، والنسائي وابن ماحه . وغيرهم كسنن الدارمي ، والدارقطني ، والمصنف لابن أبي شيبة إلى آخر ما هو معروف من كتب الحديث ، وكلها مؤلف في القرن الثالث ، إلا الموطأ كان في القرن الثاني ، وإلا الدارقطني فإنه في القرن الرابع .

(١) كلا ، بل شروطهما واحدة ، هي شروط صحة الحديث المعروفة ، إلا في فرق واحد ، هو أن البخاري يشترط أن يثبت أن راوي الحديث لقي شيخه الذي يروي عنه ، إذا قال في حديثه « عن فلان » فإذا ثبت عنه أنه لقيه بأن قال : « حدثنا فلان » أو بأي طريق آخر من طرق ثبوت ذلك كان الحديث على شرطه ، فهو أولى أن يكون على شرط مسلم لأن مسلماً يكتفي كما يكتفي أكثر أئمة الحديث بأن الشيخ والراوي عنه كانا في عصر واحد ، وإن لم يثبت لقاء التلميذ للشيخ ثبوتاً صريحاً ، وليس معنى هذا أن مسلماً ومن وافقه يقبلون رواية منقطعة لم يسمعها الراوي من

هـذا إلى أن البخاري يـزيد في الغـالب على عناوين أبـوابـه تعليقـات مستفيضة لا نجدها في صحيح مسلم ، وإن كان كلاهما يتقصى الأحاديث حيثما كانت متبعين شتى الطرق ، وكلاهما يشتمل ، لا على الأحاديث المتعلقة بالفقه والحـلال والحرام وحـدها ، بـل على كثير من الأحـاديث التاريخيـة والخلقية وأحاديث تتناول العقائد (انظر Goldziher المصدر المذكور ، جـ ٢، ص ٢٣٤ـ ٢٤٨) .

وعلى عكس ذلك نجد أن الكتب الأربعة الأخرى تقتصر على السنة أي الأفعال المأثورة ، ولا تشتمل على الأحاديث التي تعتبر صحيحة فقد بل تشتمل أيضاً على الأحاديث الحسنة وبالجملة على جميع الأحاديث التي اعتمد عليها العلماء في استنباط الأحكام ، ولو كان الشك قائماً في إسنادها .

وعندما كان يرى هؤلاء المصنفون أن حديثاً يمكن رفضه ، فإنهم كانوا في العادة يلفتون نظر القارىء إلى ذلك (انظر Goldziher المصدر نفسه ، جـ ٢ ص ٢٤٨ وما بعدها) .

وهناك تفسير واضح للسمعة الحسنة التي ظفرت بها هذه الكتب الستة . ففي القرن الثالث كانت الأحوال ملائمة جداً لجمع الأحاديث . إذ كان لا بد من توافر إجماع معين في جميع المسائل المتعلقة بالعقائد والأفعال ، وكونت الكثرة الغالبة من علماء المسلمين رأياً معيناً في قيمة أغلب الأحاديث ، فأصبـح من الممكن البدء عند ذاك في جمع كل ما اتفق على صحته . ومن هنا ترى أن قيمة البخاري وغيره من أصحاب الصحاح لم تكن ـ كالخطأ الشائع ـ لأنهم قـرروا

شيحه ، فإن هده تكون رواية صعيفة باتعاقهم ، وهي الحديث المنقطع ، إنما معاه أن هؤلاء يرون أن الراوي الثقة ، وأول شرط في توثيقه أنه لا يكدب ، هذا الراوي إذا روى عن شيح فإنه لا يروي عنه إلا ما سمعه منه أن أخده عنه بأي طريق من طرق التلقي . إذ لو كان يروى ما لم يأخده عن شيخه كان إما كادباً ، والكاذب ليس بثقة ، وعما مدلساً والمدلس هو الدي يروى عن شيخ معاصر له شيئاً لم يسمعه منه بل سمعه عن غيره عنه . ولكنه يرويه بصيغة « عن » أو شبهها والمدلسون معروفون لهم ، فلا يقبلون من أحاديثهم إلا ما صرحوا فيه بأنهم سمعوه ، وذلك احترازاً من تدلسهم « وأما ما يرويه المدلس بصيغة توهم عدم السماع فإن أكثر المحدثين على عدم قبوله » ومنهم مسلم نفسه

لأول مرة أي هذه الأحاديث المتداولة كان صحيحاً وأيها كان كاذباً ، فرأيهم الخاص لم يكن ليؤثر كثيراً في الرأي الغالب ، وإنما تنهض قيمة كتبهم في الأكثر على أنها جمعت في صعيد واحد كل ما اتفق المؤمنون في عهدهم على أنه صحيح (انظر Snouck Hurgronje المصدر المذكور) .

وهناك مجموعات أخرى مشهورة للحديث صنفت في القرن الثالث أيضاً مثل « سنن عبد الله الدارمي ، (المتوفى سنة ٢٥٥ هـ = ٨٦٨ م) ولكن هذه المصنفات لم تصل أبداً في العالم الإسلامي إلى ما وصلت إليه الصحاح الستة من القيمة وحسن السمعة . بل إن الكتب الأخيرة من الصحاح نفسها لم يقع الإجماع على تقديرها إلا بعد تدرج طويل . ومجموعة ابن ماجه على وجه خاص ظلت موضعاً للريبة وقتاً طويلاً . اشتملت عليه من الأحاديث الضعيفة العديدة .

ومع أن الكتب الستة لها قيمة عظيمة فإنه لم يعتبر من النقائص في شيء أن يستباح نقد ما ورد فيها من الأحاديث نقداً حراً ؛ تلك الأحاديث التي لم ينعقد الإجماع على صحتها ، وإن كانت واردة في الكتب الصحاح ، ولهذا نجد مثلاً أن « الدارقطني » المتوفى سنة ٣٨٥ هـ = ٩٩٥ م صنف كتاباً دلل فيه على ضعف مائتي حديث أوردها البخاري ومسلم[1] (انظر Goldziher ، المصدر المذكور ، جـ ٢ ص ٢٥٧) .

وفي عصر متأخر كذلك ظهرت مجموعات للأحاديث صنفها كثير من العلماء ، وكانت مؤلفات هؤلاء تهدف بوجه خاص إلى إعداد مجموعات تتفاوت في شمولها نقلوا فيها عن الكتب الستة وأضافوا إليها أحياناً المجموعة المشهورة التي صنفها ابن حنبل ، ثم رتبوا ذلك كله على طرق مختلفة .

---

(١) هذا غير صحيح ، فإن الدارقطني إنما « علل » أحاديث في الصحيحين : البخاري ومسلم ، بأنهما خالفا فيها شرطهما ، وهو اختيار أعلى درجات الصحة في الاسناد ، أو بأن بعض أسانيد الحديث الذي ينقده أصح في نظره من الاسناد الذي رواه به البخاري ومسلم . ولم يتفق المحدثون على ضعف أي حديث في هذين الكتابين ، بل اتفقوا على أن البخاري ومسلماً مقدمان على أهل عصرهما ومن بعدهم من أئمة هذا الفن في معرفة الصحيح من غير الصحيح . وانظر تفصيل القول في ذلك في (مقدمة فتح الباري للحافظ ابن حجر ص ٣٤٤ وما بعدها ، طبعة بولاق سنة ١٣٠١ هـ) وانظر أيضاً ما أشرنا إليه من كتب مصطلح الحديث

من هـذه المصنفات كتـاب البغوي المتـوفى سنة ٥١٠ هـ = ١١١٦ م ، ويسمى « مصابيح السنة » وهو كتاب كان شمونه وحسن ترتيبه سبباً في شهرته بين المسلمين ، ويحتوي على نخبة من الأحاديث المستقاة من الكتب القديمة دون ذكر للإسناد ، واشتهر على وجه خاص تعليق لولي الدين التبريزي على كتاب البغوي ويسمى « مشكاة المصابيح » والاسم مشكاة مـأخوذ من القـرآن (سورة النور ، آية ٣٥) .

ونذكر من المصنفات المطولة التي ظهرت في عصر متأخر كتابين للسيوطي المتوفى سنة ٩١١ هـ = ١٥٠٥ م : أحدهما « جمع الجوامع » والثاني « الجامع الصغير » ، وغاية السيوطي الأولى من هذين الكتابين هي وضع مؤلف شامـل للمجموعات الموجودة[1] (انظر *Katalog der:* W. Ahlwardt *Arab. Hss. der KGL Biblioth Zu Berlin* جـ ٢ ص ١٥٥ وما بعدها) .

وقصرت طائفة من جمعة الحـديث همها على قسم معين من الحـديث الوارد في المجموعات الكبرى ، كأن يقتصروا على ما تعلق بالأخلاق وحدها ، أو قصروا همهم على عدد معين من الأحاديث المشهورة . ولهـذا نجد مثـلاً مصنفات عديدة اشتهرت باسم « الأربعين » وهي مجموعات تشتمل على أربعين حديثاً مشهوراً .

---

(١) كتاب « جمع الجوامع » ويسمى أيضاً « الجامع الكبير » كتاب ضخم جداً ، قصد به السيوطي إلى جمع كل الأحاديث التي وجدها فيما وقع له من كتب السنة سواء أكانت صحيحة أم غير صحيحة ، ورتب فيه الأحاديث على الحروف على أوائل اللفظ النبوي فيها ورتب تـرتيباً مقـارباً لأحـاديث « الأفعال » أي التي فيها حكاية ووصف لحادثة ونحو ذلك وليس فيها حديث قولي للنبي ﷺ ، وهذا الكتاب لم يطبع ، وتوجد منه نسخ غير كاملة في دار الكتب المصرية . وأما « الجامع الصغير » فإنه مختصر مشهور معروف طبع مراراً وطبعت بعض شروح عليه للعلماء ، وهو مرتب على الحروف أيضاً ، على أوائل اللفظ النبوي اقتصر فيه مؤلفه السيوطي على الأحاديث الوجيزة ، وصانه عما تفرد به وصاع أو كذاب أي صانه عن الحديث الموضوع فقط. ففيه أحاديث ضعيفة قطعاً ، وهما ـ في رأيي ـ محاولة لعمل فهارس متقنة لكتب الحديث لأن مؤلفهما رتبهما على الحروف ثم ذكر بعد كل حديث اسماء الكتب التي نقله منها ، كالبخاري ومسلم وغيرهما ورمز إلى أسماء هذه الكتب برموز اصطلاحية ، مثل (خ) للبخاري ، (م) لمسلم ، (د) لأبي داود (ن) للترمذي ، وهكـذا ، وهذه الرموز بعضها قديم معروف عند المحدثين ، وبعضها اختاره السيوطي وجعله اصطلاحاً له في كتابيه هذين .

ولما أصبحت مادة الحديث في كثير من النواحي غامضة على أفهام المؤمنين في الأجيال المتأخرة شعر كثير من العلماء بالحاجة إلى إعداد شروح لمجموعات الحديث ، فالكلمات والعبارات المهجورة تحتاج إلى شرح ، وينبغي على وجه خاص تعليل الكثير من التعارض أو جعله عديم الضرر بالتحايل على تفسيره ، وعنى معظم الشراح بعد ذلك بالأحكام التي تستنبط من الحديث والآراء المتعارضة فيها ، والتي انتصر لها علماء مختلفون . نذكر من أحسن الشروح المستفيضة المشهورة شرح ابن حجر المتوفى سنة ٥٢ ٨ هـ = ١١٤٨ م ، وشرح القسطلاني المتوفى سنة ٩٣٢ هـ = ١٥١٧ م على صحيح البخاري ، وشرح النووي المتوفى سنة ٦٧٩ هـ = ١٢٧٧ م على صحيح مسلم (انظر *Arab. Litt.* C. Brockelmann *Gesch. der:* جـ ١ ص ١٥٦ وما بعدها) .

وحكم الشيعة على الحديث من وجهة نظرهم الخاصة فلم يعتبروا منه صحيحاً إلا ما رفع إلى على وشيعته ولهذا كانت لهم مؤلفاتهم الخاصة في هذا الموضوع . ومن أهمها الكتب الخمسة الآتية :

١ ـ الكافي لمحمد بن يعقوب الكليني المتوفى سنة ٣٢٨ هـ = ٩٣٩ م .

٢ ـ « من لا يحضره الفقيه » لمحمد ابن علي بابويه القمي المتوفى سنة ٣٨١ هـ = ٩٩١ م .

٣ ـ « تهذيب » الأحكام .

٤ ـ « الاستبصار فيما اختلف فيه الأخبار » (وهو مختار من سابقه) لمحمد الطوسي المتوفى سنة ٤٥٩ هـ = ١٠٦٧ م .

٥ ـ « نهج البلاغة » (الأقوال المنسوبة إلى علي) لعلي بن طاهر الشريف المرتضى المتوفى سنة ٤٣٦ هـ = ١٠٤٤ م أو لأخيه الشريف الرضي البغدادي (انظر *Arab. Litteratur* C. Brockelmann *Gesch der:* جـ ١ ص ١٨٧ و ٤٠٤ وما بعدها E. Sell *The Faith of Islam:* لندن ١٨٨٠ ، ص ٦٩ وما بعدها هامش ٢ ، Goldziher المصدر المذكور ، جـ ٢ ص ١٤٨ هامش ٤ وله أيضاً *Beiträge Zur Litte - Raturgesch der Shi'a. in Sitz. - Ber Wiener Arad, phil. - Hist.* C_L ١٨٧٤ ص ٥٠٨) .

٥ - رواية الحديث

الرأي الغالب بين المسلمين هو أن المعرفة بالعلوم الدينية لا سبيل إليها إلا بتلقين معلم يكون قد تلقاها بالطريقة نفسها . وهذا الرأي اعتنقه المسلمون منذ القدم وطبقوه بوجه خاص على علم الحديث[١] . فالحديث يجب أن يسمع ، وكان الطلاب يقطعون البيادي والقفار ليحضروا دروس الشيوخ الذين كانوا حجة في هذا العلم ويسمونهم « حملة الحديث » وللنبي أحاديث كثيرة تقول « سافر في طلب العلم »[٢] . وهذا يعتبر من الأعمال التي يرضى عنها الله . وفي Goldziher (المصدر المذكور ، جـ ٢ ص ١٧٥ - ١٩٣) تفصيلات للرحلات في طلب العلم ، وما آل إليه أمرها من فساد . فهو يضرب مثلاً كيف أن العلماء المدعين كانوا يزهون بقطع بلاد شاسعة لسماع القليل من الأحاديث تكون في الغالب مجهولة .

كان الحديث يروى بالسماع من الشيوخ . وكان من المألوف كذلك أن يقرأ أحد الطلاب نسخة من الحديث بينما يستمع له الآخرون ، وكان الشيخ يصحح، القراءة عند الضرورة ويشرح للطلاب ما غمض عليهم ، وفي هذه الحالة أيضاً كانت العادة في رواية الأحاديث الملقنة على هذا النحو أن يقول الشيخ « حدثني أو خبرني فلان قراءة عليه » وكان للطالب الذي سمع الحديث بهذه الطريقة بحضرة الشيخ وسماعه أن يرويه لغيره بدوره بعد أن يحصل غالباً على إجازة من شيخه بذلك .

على أن الطريقة القديمة لرواية الحديث لم تكن دائماً مرعية . وأصبح

---

(١) ليس هذا التعبير على وجهه فإنما يريد المحدثون التوثق من الرواية ومن صحتها ومن أدائها كما جاءت ، والسماع من الشيخ أو القراءة عليه في ذلك أضبط وأوثق . وأما العلوم عامة - دينية وغيرها - فالواقع فعلا أنها لا بد فيها من معلم ، ثم يستقل المتعلم بنفسه فيتوسع في العلم بما منح من فهم وفقه فيه ، كل على ما يسر له وبالقدر الذي تتهيأ له نفسه ويقتضيه استعداده .

(٢) لا نعرف حديثاً بهذا اللفظ . والأحاديث كثيرة في الحض على الرحلة في طلب العلم ، منها حديث أنس قال قال رسول الله ﷺ : « من خرج في طلب العلم فهو في سبيل الله حتى يرجع » رواه الترمذي وقال : « حديث حسن » . وانظر (الترغيب والترهيب للحافظ المنذري ج ١ ص ٦٢ - ٦٣ - الطبعة المنيرية) .

نسخ النصوص المكتوبة وجمعها وهو الغالب في نقل الحديث وبطل استعمال التلقين الشفوي . وكانت الأحاديث تنسخ ويجاز تلقينها مبتدئة بالعبارة « المألوفة حدثني » كما لو كانت قد رويت بالسماع من الشيخ . راجع ما كتب عن « الإجازة » في الإسلام وما آل إليه أمرها من فساد في Goldziher المصدر المذكور جـ ٢ ص ١٨٨ - ١٩٣ ، A. Sprenger في *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl Gesellsch,* ، جـ ٢ ص ٩ وما بعدها و W. Ahlwardt في *Katal der. arab Hss. der Kgl Bibliothek Zv Berlin* جـ ٢ ص ٥٤ . ٩٥) .

وفي أول الأمر كانت بعض الأوساط تعتبر كتابة الحديث من المحظورات ، ولا يوثق إلا بالأحاديث التي ظل يذكرها ويرويها رجال من العدول ، ولم يكن يوثق بالنصوص التي تنسخ في الغالب من غير عناية كافية أو من مصادر لا يعتمد عليها . ولهذا نجد ابن عساكر يقول « اجعل همك طلب الحديث من الرجال أنفسهم لا من الكتب حتى لا بتطرق إلى الحدبث ما فى الكتب من فساد[1] (انظر Goldziher المصدر المذكور جـ ٢ ص ٢٠٠) .

ومع هذا فإن العلماء الذين نفروا من الأوراق والكتب يذكرون دائماً على أنهم من الشواذ لا غير . ويظهر أن السنة المألوفة كانت تدوين الحدبث كتابة حتى في أقدم الأزمنة . على أننا نسلم في الوقت نفسه بأن الكتابة وسيلة لا غبر لمساعدة الذاكرة ، وأن المعرفة الحقة كانت تحفظ في القلب لا في الورق . انظر التفصيلات الخاصة بتدوين الحديث في Goldziher ، المصدر المذكور ، جـ ٢ ص ١٩٤ ، ٢٠٢ . وله أيضاً في *Zeitschr. des Deutsch Morgenl. Gesellsch* جـ ١ ص ١ ، ص ٤٧٥ ، ٤٨٩ ، جـ ٦١ ص ٨٦٢ A. Sprenger المصدر المذكور جـ ١ ص ١ وما بعدها ، وما كتبه أيضاً في *Journ of the Asiat. Society of Bengal* جـ ٢ ص ٣٠٣ ، ٣٢٩ .

---

(١) لم أجد نص كلام ابن عساكر ، وكاتب المقال أحال على كتاب جولد سيهر وهو بلغة أجنبية ، لا ندري مبلغ صحته في النقل .

المصادر

إلى جانب الكتب والرسائل المذكورة في صلب المقال :

(١) البخاري *Les traditions islamiques* ، ترجمة عن العربية وعلق عليه ووضع له فهرساً O. Houda & W. Marçais (Public.de L'Ecole des langues or viv. Série IV.T.VI suiv) جـ ١ ص ٣ ، باريس ١٩٠٣ - ١٩٠٨ .

(٢) ص *Le liver:* F Peltier *des testaments de çahih d'el Bokhari* مترجم عن العربية مع التعليق والشرح ، باريس ١٩٠٩ .

(٣) المؤلف نفسه : *Le Livre des ventes du Cahih d'el Bokhari* ترجمة مع التعليق والشرح ، باريس ١٩١٠ .

(٤) المؤلف نفسه : *Le Livre des ventes du mouwattâ de Malik ben Anas* مترجم مع التعليق ، الجزائر ١٩١١ .

(٥) W. Marçais : *Le Taqrib de en- Newawi* ترجمة وتعليق *Journ Asiat* ؛ السلسلة التاسعة ، جـ ١٦ ص ٣١٥ ، وما بعدها ، ص ٤٧٨ وما بعدها ؛ جـ ١٧ ، ص ١٠١ وما بعدها ، ص ١٩٣ ، ص ١٩٣ وما بعدها ، ص ٥٢٤ وما بعدها ؛ جـ ١٨ ، ص ٦١ وما بعدها) ونشر مستقلاً كذلك ، باريس ١٩٠١ .

(٦) *Mishkat ulmasabih:* A.N. *Matthews or a Collection of the most authentic Traditions regarding the actions and sayings of Mohammed* ؛ كلكتة ، ١٨٠٩ - ١٨١٠ .

(٧) *Zur tendeñ:* Th. Nòldeke *Ziosen Gestaltung der Urgeschichte des Islam's Morgenl. Gesellsch.* في *Zeitschr. der Deutsch.* جـ ٥٢ ، ص ١٦ ، ٣٣ .

(٨) *Die Religion des.* I. Goldziher *(Kultur der Gergenwart, T.L. Abt. III L Hälfte* ص ٩٩ وما بعدها) .

(٩) المؤلف نفسه *Vorlesungen uber den Islam* هيدلبرج ١٩١٠ ، ص ٤٠ وما بعدها ، وانظر أيضاً المصادر الواردة في *Muhamm Stud.* Goldziher ، جـ ٢ ص ٦ .

عباس محمود [جوينبل Th. W. Juynboll] .

« حديثة » اسم عدة مدن :

(١) حديثة الموصل : مدينة على الجانب الشرقي لدجلة على بعد فرسخ واحد من مصب الزاب الأعلى ، ولا زالت آثارها قائمة على رابية تل الشعير ؛ واختلفت الروايات في منشئها فذكر هشام بن الكلبي (ابن الفقيه : ص ١٢٩ ؛ والبلاذري ، ص ٣٤٠ ، طبعة بولاق) أن هرثمة بن عفرجة بعد أن جعل من الموصل العاصمة جاء إلى الحديثة في عهد عمر بن الخطاب فوجدها قرية فيها بيعتان فأسكنها قوماً من الأعراب ، وقد أيد الطبري (جـ ١ ، ص ٢٨٠٧) صحة هذه الرواية (وردت أيضاً في المعجم لياقوت جـ ٢ ، ص ٢٢٢) إذ قال إن الوليد في سنة ٢٤ هـ أمضى في الحديثة زمناً عند عودته من بلاد الأرمن ، وقال حمزة أن الحديثة تعريب للكلمة الفارسية نوكرد ؛ فإذا لم تكن هذه التسمية بدعة أملاها هوى الشعوبية فان أحسن تفسير لها هو ما قال به البلاذري من أن سكان حديثة أنبار فيروز شابور هاجروا إليها وحملوا الاسم إلى موطنهم الجديد ـ ويسند حمزة وآخرون إنشاء هذه المدينة إلى مروان الثاني بن محمد آخر بني أمية ويعزوه بار بهلول لمحمد بن مروان الأول أبي هذا الخليفة ـ ومن الجائز أن يكون هذين الحاكمين قد أقاما بعض العمائر فيها ـ ومع ذلك فإن التفاسير التي قالت بأن « الحديثة » أحدث من « الموصل » مختلفة (ياقوت :

جـ ٢ ، ص ٢٢ Hoffmann : *Syr. akten· pers märt* ص ١٧٨ ، .E
Reitmeyer : *Stàdtegrüdungen der Araber* ص ٨٣) . وكـــان أزهى
عصور هذه المدينة في أوائل العصر العباسي عندما أقام بها الخليفة الهادي
قبل أن يمرض مرض الموت وعندما اتخذ منها القائد الثائر موسى بن بغي
معسكراً له في عهد المهتدي (للطبري ، جـ ٣ ، ص ٥٧٨ ، ١٨٢٧) .
وقد ظل السكان على نصرانيتهم فكان مار ابراهام أسقفاً للحديثة قبل أن
يصبح بطريقاً فجاثليقاً (٨٣٧ - ٨٥٠ م) Budge : *Thomas of marga*
جـ ٢ ص ١٠٣ ؛ Assemani : *Bibl. or* جـ ١٣ ، ص ٥٠٨ .
تعليق ١) .

المقال السادس

عن الشريعة

الشريعة

« شريعة »[1] ، ويقال أيضاً « شرع » (مصدر في الأصل) : هي لغة الطريق إلى مورد الماء ؛ والطريق الواضح الذي يجب سلوكه ، والطريق الذي يجب على المؤمنين أن يتبعوع ؛ والديانة الإسلامية ؛ واطلاحاً : القانون المعترف به في الإسلام ، وهو جملة أحكام الله (وتستعمل كلمة « شريعة » أيضاً في الدلالة على الحكم الواحد ، والجمع شرائع = أحكام ، وهو يستعمل في معنى الشريعة) وترادف كلمة « شريعة » كلمة « شرْعة » التي كانت تستعمل أيضاً بمعنى العادة وأصبحت من بعد كلمة مهجورة .

أما كلمة « شارع » فتستعمل أيضاً إصطلاحاً للدلالة ، لكنها تطلق في الغالب على الله بوصف أنه المشرِّع .

« والمشروع » هو ما نصت عليه الشريعة ؛ والشيء الذي يدخل في الشريعة أو يتفق معها « شرعي » أيضاً مقابلاً للفظ « حسي : فيطلق الأول على الأفعال الظاهرة المدركة بالحواس التي هي أيضاً صور للأحكام الشرعية ؛ ويطلق الثاني على كل الأفعال التي لا يكون حالها هذا الحال أي التي ليس لها مدلول في الشريعة (فمثلاً الإيجاب والقبول في التعاقد أشياء شرعية ، وهي في أحوال أخرى أشياء حسية ») . وعلى هذا النحو يكون الشرع والحكم مقابلين للحقيقة أي للعلاقات الواقعة فعلاً والتي قد تكون مخالفة لما أوجده الشرع .

ويردّد الاستعمال الاصطلاحي للكلمة إلى بعض آيات من القرآن : (سورة الجاثية ، الآية ٢٧ ؛ وهي ترجع إلى أواخر الفترة المكية ـ وفيما يتعلق بالتواريخ انظر Nöldeke - Schwally: *Ceschichte des Koran* جـ ١ ، ص ٥٨

وما بعدها ؛ *Mohammed: Grimme* ، جـ ٢ ، ص ٢٤ وما بعدها) : « ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون ؛ وسورة الثورة الاية ١١ (الفترة نفسها ، وربما بعد ذلك بقليل) : « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً » . . . والسورة نفسها ، الآية ٢٠ : « أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله » ؛ وسورة المائدة ، الآية ٤٨ (مدنية ، وربما كانت من أول الفترة المدنية) : « لكل جعلنا منكم شرعةً ومنهاجاً » . وكلمتا « شريعة » و « شرعة » في هذا المقام لم تكونا قد أصبحتا من المصطلحات .

ومن التعريفات القديمة للفظ « شريعة » ما يذكره الطبري في تفسير سورة الجاثية الآية ١٧ من أن الشريعة هي « الفرائض والحدود والأمر والنهي » . أما في المذاهب التي جاءت بعد ذلك فيفهم من « الشريعة » « والشرع » جملة أحكام الله المتعلقة بأفعال الإنسان ، ومن هذه الأحكام يستبعد ما يتناول الأخلاق ويسمى « الآداب » (انظر مادة « أدب » ومادة « أخلاق ») . وعلم الفقه (هو وعلم التفسير وعلم الحديث ، والعلوم المساعدة له) هو علم الشريعه أو علم الشرائع (انظر مادة « فقه ») ويمكن في بعض الأحيان أن يستعمل مرادفاً لعلم الشريعة كما أن « علم أصول الفقه » (انظر مادة « أصول ») يسمى « علم أصول الشرع » . ويرى أهل السنة أن الشريعة هي منشأ الحكم على الأفعال بأنها حسنة أو قبيحة ، ومردّ هذا الحكم عندهم إلى الله وحده ، على حين أن الحكم على الأفعال بأنها حسنة أو قبيحة في نظر المعتزلة (انظر هذه المادة) إنما يأتي مؤيداً لحكم العقل السابق على الشرع .

والشريعة من حيث هي المحكمة الظاهرة *Forum externum* لا تضع القواعد إلا للعلاقات الظاهرة التي تربط المكلّف بالله وتربطه بأبناء جنسه ، وهي لا تتناول باطنه ، أي موقفه أمام المحكمة الباطنة[1] *Forum internum* ، فالنية نفسها مثلاً ، مع أنها أمر مطلوب في كثير من العبادات ، لا تتضمن الباعث الباطني من القلب . والشريعة إنما تطالب بأداء الواجبات الظاهرة المفروضة ، وهي لا تنظر إ إلى أدائها ، وعلى هذا فإن الشريعة ، والحكم على الأفعال بالاستناد إليها ، وكذلك القضاء الذي لا يجاوز الواقع الظاهر ، كذل ذلك يجيء

في مقابل ما يكون في قلب الإنسان وما يحس بأنه مسؤول عنه شرعاً (وهذا ما يسمى الديانة والتنزة) وما يكون بينه وبين الله ، ول ذلك فإن أهل الأرواح المتدينة . كالغزالي ، عارضوا المبالغة فيما هو فقهي ، والفقهاء أنفسهم يقولون إن مجرد القيام بأحكام الشريعة جميعاً غير كاف . ويتصل بهذا مكان الشريعة عند الصوفية (انظر هذه المادة ، وانظر فيما يتعلق بالصوفية :1 - Goldziher *Vorlesungen über den Islam* ، الطبعة الثانية ص ١٦٥ وما بعدها ؛ Hart-mann: *Al - Kuschairîs Darstellung des Sufitums* ص ٧٢ ، وما بعدها) والشريعة مرحلة بداية في طريق الصوفي ، ويمكن أن تكون من جهة أساساً لا بد منه للحياة الدينية التي تأتي بعد ذلك والتي يجب أن يكون فيها القيام بأحكام الشرع شيئاً باطناً وعلى هذا فإن الشريعة التي هي أمر بالتزام العبودية والحقيقة التي هي مشاهد الربوبية تكوّنان مفهومين متضايفين ويمكن أن تعد الشريعة من جهة أخرى مجرد رمز تصطنع فيه صور التعبير الحسية وإشارة لشيء آخر ، أو أن تعد أخيراً ناقلة بل شيئاً كلياً ضاراً يجب على الإنسان أن يتخلص منه تماماً (انظر مادة « الملامتية ») . وبالجملة فإن الشريعة هي العنصر المميز للتفكير الإسلامي ، وهي لب الإسلام نفسه ، وهي إلى جانب ذلك نوع خاص من « القانون المقدس » .

وكانت المعرفة بالشريعة في أول الأمر تستمد من القرآن والحديث مباشرة (ولذلك كان علم التفسير وعلم الحديث من جملة الفقه) ، ولكن فيما بعد أصبح لا يجوز لأحد عند أهل السنة أن يبحث هذه المصادر بحثاً مستقلاً (وهذا على خلاف ما كان عند بعض الحنابلة ، والوهابية ، وعند الشيعة ؛ (انظر مادة « اجتهاد » ومادة « تقليد ») وعند المتأخرين صارت المعرفة بالشريعة تستمد على نحو قاطع من المذاهب الفقهية التي اشتملت على أدق وأصغر المسائل التفصيلية والتي كان مرجعها الأخير إلى الإجماع وهو الحجة الكبرى التي لا يعرض فيها الخطأ . وكان لا يجوز لمسلم من أهل السنه أن يتنصل من حكم الإجماع ، لكن المهدي محمد بن أحمد فعل ذلك (انظر *Islam* مجلد ١٤ ، ص ٢٧١ ، ٢٧٥) ويفعله أصحاب التحديد (انظر مثلاً فيما يتعلق بتركية

Ubersetzung und texte: A. Fischer; aus der neuosmanishen literatur Aus A. Muhiddin; wegung in der : المؤلف نفسه *der religiösen Reformbe - Turkei Die Kulturbewegung in modernen Tükentum* ؛ وفيما يتعلق بمضر انظر كتاب الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق ، القاهرة ١٣٤٤ هـ ، وفيما يتعلق بالهند انظر كتاب سيد أمير علي : *The Life and Teachings of Moham- med; The Spirt of Islam:* وله أيضاً ؛ *The Khilafet: M. Barakatullah)* .

لكن التجديد قد أخذ ينال مكاناً في العصر الحديث ، وهو ينازع في سلطة الصورة التقليدية التي للشريعة ، ويدعي لنفسه الحق في أن يصلحها بحسب الآراء والحاجات الحديثة ، وهذا لا يحدث بدون تعسف في اختيار الأقوال التي يجب الأخذ بها ولا بدون تأويل للنصوص الأساسية لا يخلو من تكلف .

وكان من نتائج تطور الفقه أن لاشرع لم يرتب على هيئة « مجموعة قوانين » بالمعنى الحديث وأن مثل هذا الجمع لا يمكن أيضاً أن يتحقق (انظر خاصة : *Verspreide Geschriften* Snouck Hurgronj ، مجلد ٤ ، جـ ٢ ، ص ٢٦٠ وما بعدها) ثم إن كتب الفقه ، وخاصة التي ترجع إلى عصر متأخر والتي تعد المقياس المقبول عند الكافة (بسبب الإجماع عليها) ، هي في الواقع « كتب الشريعة » عند المسلم السني : فهو يجد فيها شريعة الله مبينة على الوجه الذي يجب أن يتبعه وبحسب المذهب الذي ينتمي إليه ، على حين أن القرآن والحديث قد لا يكون لهما في نظره قيمة أكثر من أنهما يثبتان الإيمان ويقويان اليقين . ولكن ليس كل إنسان قادراً على أن يستخلص بنفسه من كتب الفقه وعن خبرة كافية رأى الشرع في بعض الحالات ، بل يحتاج غير المتخصصين في الشريعة إلى سؤال المتخصصين فيها ورأى هؤلاء يجيء في صورة فتوى ، والعالم الذي يعطي هذه الفتوى يسمى تبعاً لذلك بالمفتي .

وشرع الله لا يمكن إدراك أسراره بالعقل ، فهو تَعَبُّدي ، أي أن الإنسان يجب عليه أن يقبله ، مع تناقضه وأحكامه التي لا يدركها العقل ، من غير نقد وأن يعد ذلك حكمة لا تمكن إدراك كنهها . ولا يجوز للإنسان أن يبحث في الشرع عن علل بحسب مفهوماتنا ، ولا عن مبادىء ذلك أن منشأ الشريعة هو

إرادة الله التي لا تقيدها مبادىء . ولذلك فإن أنواع الرخص لا تعتبر أكثر من اصطناع وسائل وضعها الله في متناول الإنسان . والشريعة الإسلامية التي تكونت من الوجهة التاريخية بتضافر عوامل كثيرة لا يكاد يمكن تقديرها التقدير الدقيق (انظر Bergstrasser *Islam:* مجلد ١٤ ، ص ٧٦ وما بعدها) بدت في نظر أتباعها دائماً شيئاً يعلو على الحكمة الإنسانية : وهذا حق من حيث أن المنطق الإنساني أو التقعيد قليل النصيب فيها . ولذلك أيضاً لم يحرم البحث المتواضع في معنى القوانين الإلّهية بقدر ما ما هدانا الله نفسه إلى طريقة هذا البحث ، وعلى هذا فإنه يشار في كثير من الأحيان إلى الحكمة من شرع شرعه الله . لكن المرء يجب عليه دائماً أن يحترز من المغالاة في قيمة هذه الاعتبارات النظرية .

ولهذا السبب نفسه لا تعد الشريعة « قانوناً » بالمعنى الحديث لهذه الكلمة ولا هي كذلك من حيث مادتها ، ذلك أنها ، وهي القانون الخلقي الذي لا يتطرق إليه الباطل ، تشمل جملة الحياة الدينية والسياسية والاجتماعية والعائلية والفردية لمعتنقي الإسلام على أوسع نطاق وبدون تقييد ، كما تشمل حياة أهل الأديان الأخرى الذين يسمح لهم بالحياة بين المسلمين ما دام نشاطهم بريئاً من العداوة للإسلام .

والمكلف بالعمل بأحكام الإسلام هو الشخص البالغ العاقل ، وعلى هذا فإن الشريعة لا تقيد غير المسلم شيئاً من التقييد إلا في بلاد الإسلام ، بل هي لا تلزم المسلم نفسه خارج بلاد الإسلام ، فهي تقصر انطباقها طبقاً للمبدأ الذي يراعي الشخص ويراعي البلاد معاً[1] .

« وهذه النظرة التي تميز الشريعة تمييزاً تاماً تبدو بارزة منذ مرحلتها الأولى ، أي المرحلة القرآنية . وإن الأحكام الواردة في القرآن كانت بعيدة عن أن تكون شاملة لكل الميادين التي تقدم ذكرها . وكان هم القرآن أولاً وقبل كل شيء أن يقرر ما يجب على الإنسان أن يفعله بالنسبة لأنواع معينة من التعاقد ، وبالنسبة لأحوال معينة ، وأن يبين ما لا يجوز للإنسان أن يفعله ؛ ولم يكن اهتمام القرآن متجهاً إلى أن يضع قواعد قانونية لتلك العقود والأحوال والنتائج التي تترتب عليها قانوناً . أما فيما يتعلق بالمصادر المادية للشريعة الإسلامية فإن

عناصر كثيرة مختلفة جداً في أصلها (من آراء عربية قديمة وبدوية : قانون التعامل بمدينة مكة التي كانت مدينة تجارية ؛ وقانون الملكية في واحة المدينة ؛ والقانون العرفي الذي كان في البلاد المفتوحة ، وهو قانون روماني إقليمي إلى حدّ ما ؛ وقانون هندي) قد احتفظ بها الإسلام وأخذ بها من غير تحرج لكنها بعد ذلك أخضعت لذلك التقييم الذي شمل كل شيء وأنتج من جانبه أيضاً عدداً كبيراً من المبتكرات الفقهية البالغة أعلى درجة في الأصالة ومن طريق هذه النزعة الشاملة في بيان الأوامر والنواهي صار مضمون الشريعة على تنوعه وحدة متماسكة غير قابلة للانحلال » .

وأحكام الشريعة يمكن أن تنقسم من حيث مادتها إلى طائفتين كبيرتين :

١ ـ أحكام تتعلق بالعبادات والشعائر .

٢ ـ أحكام ذات صبغة فضائية وسياسية . وكل هذه الميادين هي بحسب طريقة التفكير الإسلامية من نوع واحد تماما (وإن كان المسلم يحس بطبيعة الحال بأن الأحكام الأولى المسماة العبادات (انظر هذه المادة) أوثق صلة بالله) . وهذا يصدق أيضاً على الأحكام الكثيرة المتفرقة في جميع أنحاء كتب الفقه والتي تتعلق بأمور مختلفة أشد الاختلاف لا يكاد يمكن إدخالها في إحدى الطائتين الكبيرتين اللتين تقدم ذكرهما ، وذلك مثل الأحكام المتلعفة بالآلات الموسيقية المباحة والمحرمة ، وباستعمال آنية الذهب والفضة ، والعلاقات بين الرجال والنساء ، والمباراة في الرماية والسبقا ، وتصوير الكائنات الحية ، واتخاذ الملابس والزينة بالنسبة للرجال والنساء ونحو ذلك .

وكانت النزعة الكبرى عند نشأة الشريعة هي نزعة الحكم على كل أحوال الحياة على أساس النظرة الدينية ، ولم تكن وجهات النظر القانونية إلا شيئاً ثانوياً فحسب (انظر Bergsträsser ، المصدر المتقدم) ولم يتحقق لدى المسلمين تقسيم الشريعة تقسيماً منهجياً قط ، فأهل السنة يقسمونها أحياناً تقسيماً شكلياً محصناً إلى عبادات ومعاملات وعقوبات دون أن يعلق على ذلك أية قيمة . أما الشيعة الإثنا عشرية ، فقد قسموا الشريعة على نحو أكثر منهجية تقسيماً شكلياً

أيضاً لم يمضوا فيه من حيث المنطق إلى نهايته ، ذلك أنهم قسموها إلى عبادات وعقود وإيقاعات وأحكام .

ولم يكن ثمة إجماع بين الأجيال الأولى من المسلمين حول الواجبات الكبرى المفروضة على المسلم . فالقرآن كان قد جعل للصلاة والزكاة والصوم شأناً خاصاً ، ورأى الكثيرون إلى ذلك أن الاشتراك في الجهاد فرض أساسي يجب على المسلم أن يقوم به ، وهو رأي لا يزال يقول به الخوارج إلى اليوم ، ثم إن المهدي محمد بن أحمد أيضاً قد جعل الجهاد من الواجبات الكبرى التي بينها هو من جديد (انظر *Islam* مجلد ١٤ ، ص ٢٨٥) . وعند الشيعة أن القول بإمامة أئمتهم والولاية لهم من الفروض الكبرى ؛ ويضيف الإسماعيلية إلى ذلك الجهاد . ولكن بحسب الرأي الذي أصبح هو السائد عند أهل السنة يقوم الإسلام على خمسة أركان (جمع ركن) : الشهادة والصلاة والزكاة ، والحج ، والصوم . وكتب الفقه في العادة لا تتناول الشهادة : وذلك أن المسائل المتعلقة باعقيدة كانت من الكثرة بحيث لم يلبث . وضوع هذا الركن الأول من أركان الإسلام إن صار فرع دراسة قائماً بذاته . وهو علم الكلام (انظر هذه المادة) . أما الأركان الأربعة الباقية فتدرج هي والطهارة (وتعد عند الإسماعيلية ركناً جديداً) سوياً أحياناً بوصفها « العبادات الخمس » .

وبحسب الترتيب المأثور في كتب الفقه والحديث ـ وهو الترتيب الذي قامت عليه بالفعل أقدم الكتب التي وصلت إلينا والذي لا نعرف الكثير عن نشأته التي لا بد أن تكون أقدم من المذاهب ويرجح أنها ترجع إلى القرن الثاني ـ تخصص الأبواب الخمسة الأولى دائماً للعبادات الخمس ، وبعدها تُعالج على الولاء في الغالب مسائل : العقود ، والميراث ، والزواج وقانون الأسرة ، والحدود ، والجهاد ، وموقف المسلمين إزاء الكافرين بوجه عام ، وأحكام الأطعمة المحلّلة والمحرمة ، وأحكام الذبائح والأضاحي ، والإيمان والنذور ، ولتقاضي وإثبات الدعوى ، وعتق الرقيق . وهذا هو التبويب الجاري عند الشافعية ؛ أما ما يوجد عند الحنفية من تبويب يختلف عن ذلك ويتفق إاى حد ما مع التبويب الموجود في المشنا فإن البعض يخمن وجود أثر يهودي فيه . لكن

كل أنواع التبويب على اختلافها تشترك في بعض الوجوه ، ولا بد أن هذا يرجع إلى القرن الثاني للهجرة[1] .

وليست كل أحكام الشريعة أوامر ونواهي ، ففي كثير من الأحيان يعتبر فعل الشيء أو تركه في نظر الشرع مجدداً أمر مرغوب فيه أو مكروه . ثم إن الشرع أخيراً يرتب أعمالاً لا يأمر بها ولا ينهي عنها بل يعتبرها مباحة . وعلى هذا فإن علماء الشريعة يميزون بين الأحكام الخمسة الآتية :

١ ـ الفرض (أو الواجب ، انظر ما يلي) ، وهو الأعمال التي يثاب على فعلها ويعاقب على تركها . وأهم التقسيمات الأخرى لف(لفرض (الواجب) التقسيم إلى « فرض عين » و « فرض كفاية » (انظر مادة « فرض ») وهذا التقسيم يصطنع أيضاً في الطائفة التالية من الأعمال .

٢ ـ مندوب ، أو سنّة أو مستحب ، أو نفل أو نافلة . وهو العمل المحمود الاختياري ، والقيام بهذا العمل يسمى « التطوع » . ولا يصح الخلط بين السنة بهذا المعنى وبين سنة النبي عليه السلام التي هي أصل من أصول الفقه ـ هذا رغم أن المفهومين مرتبطان . على أن معنى السنة من حيث هي صفة للفعل لم يخل أحياناً من التأثر بالمعنى الآخر . وكل ذلك أعمال لا يعاقب على تركها لكن يثاب على فعلها .

٣ ـ مباح ، (ويندر أن يسمى : « جائز ـ انظر ما يلي) ، وهو يشمل الأعمال التي لا يتعرض الشرع للأمر بها أو النهي عنها والتي لا يرجى من ورائها ثواب ولا يخشى عقاب .

٤ ـ مكروه ، وهو الأفعال التي لا يعاقب على فعلها ولكن يجب استنكارها من وجهة نظر الشرع . وعند متأخري الشافعية صنف من المكروه بعض الكراهة . وهو المسمى « خلاف الأولى » ، وتبعاً لهذا يوجد أيضاً ما يسمى « الأولى » ، وهو وسط بين السنة والمباح .

٥ ـ حرام (ويسمى المحظور أيضاً) ، هو الأعمال التي جعلها الله موضوع عقاب ، أما الشيء الذي يرضى عنه الشرع فهو يسمى « مطلوباً » ، وهو قد

يكون « فرضاً » أو « سنّة » أو « أولى » . وفي بعض الأحيان تستعمل الألفاظ الدالة على المباح بحيث تشتمل المكروه ، أي ما ليس حراماً بالمعنى الحقيقي . وبهذه الأقسام التي تقدم ذكرها أقسام أخرى صغيرة كثيرة ولها درجات متوسطة (انظر Snouck Hurgronj: *Verspr. Gesschr.* ، الفهرس تحت مادة Kutego - De Wijsbegeerte: Tj. de Boer; rirfn in den Islam هارلم ، ١٩٢١ ، ص ٣٣ وما بعدها ؛ وانظر كتب الأصول ومادة أصول) .

والأسباب التي يتبنى عليها وضع الأفعال في أحد الأقسام قد تكون غاية في الاختلاف ، وهنا مجال واسع للاختلاف بين علماء الشريعة ؛ وكثيراً ما اعتبر الشيء حراماً مطلقاً أو واجباً مطلقاً في نظر فريق ، على حين اعتبر مكروهاً أو سنة بل مباحاً في نظر فريق آخر . على أنه تظهر في ذلك « نزعة الإسلام » السمحة ، فقد يحدث مثلاً أن يُعتبر الشيء سنة في أحد المذاهب لا لشيء إلا أنّ المذهب لا يدين أنه يبعد كثيراً عن رأي مذهب آخر يعتبر الشيء نفسه واجباً . وإذا كان قد يحدث أن يكون الفهل بحسب الظروف حراماً تارة ، مكروهاً تارة ، مباحاً تارة ، وسنة تارة ، وواجباً تارة ، فإن هذا شيء مسلَّمٌ به عند الجميع .

وإلى جانب التقسيم المتقدم[1] يوجد تقسيم للأعمال التي لها صلة بالشرع من حيث قيمتها القانونية إلى : صحيح ، وضده باطل أو فاسد ؛ وجائز (ولا بد من التفرقة بين معنى هذا الجائز والمعنى الذي تقدم ذكره للجائز) على أن الاثنين يرجعان إلى أصل لغوي واحد ، والسابق هو الأصلي (انظر Bergstrasser : المصدر نفسه ؛ وضد الجائز غير الجائز ؛ ونافذ وضده غير نافذ ولازم أو واجب (ولا بد أيضاً في الواجب من التفرقة بين معنى الواجب ؛ ومن البديهي أن الأول هو الأسبق ، أما إنه أقدم من حيث المعنى الاصطلاحي للكلمة فهذا فيه نظر) ؛ وضده « غير لازم » أو « غير واجب » ، وهذه تقسيمات متطابقة بعض التطابق ، وعلاقتها من حيث التاريخ والمفهوم بعضها بالنسبة للبعض وكذلك علاقتها بالأقسام الخمسة السابق ذكرها لا تزال بحاجة إلى توضيح .

وبعد وفاة النبي عليه السلام تولى خلفاؤه (الخلفاء الأولون) وظيفته من حيث كان القاضي الأعلى للجماعة الإسلامية ، على أنهم لم يكن لهم ما كان له من تبليغ الوحي الإلّهي صحيح أن الشيعة يعتقدون أن لأئمتهم هذا الشأن ، لكن هذه العقيدة بقيت في هذا الباب مجرد نظرية اعتقادية لا أكثر ، وهي لم تؤثر في تطور الشريعة تأثيراً فعلياً . أما بالنسبة لأهل السنة[1] فإنه في أثناء الثلاثين السنة الأولى من حياة الإسلام كان هؤلاء الأشخاص بأعيانهم في الجملة هم الذين يصح أن يقال إنهم كانوا على علم بالأحكام الصحيحة في الشريعة ، وكان لهم أيضاً الشأن الحاسم في قيادة الجماعة الإسلامية ، وأولئك هم صحابة النبي عليه السلام وفي وسطهم الحليفة . وعلى هذا لم يكن هناك خطر كبير من سيطرة آراء بعيدة كل البعد من أن تكون عملية . وفي طول هذه الفترة كلها ظل القانون في الغالب غير مقيد بوجهة النظر الدينية ؛ نعم روعيت بطبيعة الحال أوامر القرآن والقواعد الأخرى التي وضعها النبي عليه السلام ، لكن المسلمين أخذوا في الوقت نفسه دون تحرج بالقوانين التي وجدوها أمامهم في البلاد الجديدة التي فتحوها ما دام لم يكن عليها اعتراض ديني[2] لكن منذ قيام دولة بني أمية فقد ممثلو المثل العليا الدينية والشرعية مركز الرياسة ، وبقي الحال كذلك من بعد ، ويستثنى من ذلك ، بعض الاستثناء ، العباسيون الأوّلون ، وعند ذلك طاب لهم ـ وقد أصبحوا غير مقيدين بالواقع كما كان الحال من قبل ـ أن يمضوا في التوسع في نظريتهم عن الواجبات على نحو مثالي أصبح يوماً بعد يوم يزداد مخالفة للحياة العملية . وهم كانوا ينظرون إلى الحياة كلها بمنظار الدين ، فنظروا إلى القانون أيضاً بهذا المنظار وصاروا يستخلصون الأحكام الفقهية لا من القواعد الموجودة فى القرآن وحسب بل يستخلصونها أيضاً من الروايات الصحيحة والموضوعة لا من أقوال النبي عليه السلام وأفعاله :[1] وهم فيما يتعلق بالقانون العام اشتدوا بصفة خاصة في محترية أي فساد بصرف النظر عن الأشخاص ، لكنهم أظهروا أيضاً في عرض المسائل ما هو معروف عند « الربانيين » من روح الجدل في استنباطات وتفريعات افتراضية متجددة الصورة دائماً ، وهكذا نشأت مدرسة ، أو أقل هيئة فقهاء ، من المجلس الذي كان يحيط بالخلفاء الأولين . ولم يستسلم أهل التقى إلا بعد محاولات كثيرة غير

مثمرة أرادوا من ورائها أن يعودوا إلى السلطة وعقدوا أنـواعاً من الهـدنة مـع الدولة ، هدنة لم تُكتب في أية وثيقة ولم توضع شروطها وضعاً صريحاً في أي مستند ، لكن الطرفين احترموهـا تحت وطأة الـظروف . وعبثاً حـاول الخلفاء الأولون من بني العباس أن يملؤوا الفجوة التي وجدت بين الشريعة وبين واقع حياة الدولة[١] وكان أهل التقى يطيعون الحكومة عملياً (وكان في الشريعة من الفهم لأمـور الدنيـا ما يكفي لإيجـاب طـاعـة كـل سلطة إسـلاميـة مـوجـودة بالفعل)[٢] ،لكنهم احتفظوا لأنفسهم بكامـل الحريـة في أن ينقدوا الحكـومة نظرياً ، ولذلك يجد المرء دائماً الشكوى من « هذا الزمان » والتحذير من « أمراء الدنيا » . وكان هؤلاء الأمراء من جانبهم يعترفون بقانون الشريعة من الناحيـة النـظرية ، وهـم أيضـاً لم يدعـوا لأنفسهم أبداً حق إصـدار قوانين في ميـدان الشربعة ، لكنهم كانوا بحسب ما يبدو ملائماً في رأيهم ـ يجردون الشريعة من سلطانها عملياً وذلك بواسطة أوامر يصدرونها أحياناً (وتسمى سياسة وقانونـاً ـ انظر ما يلي) ، كما أنهم أنشأوا محاكم إدارية[٣] . على أن هذا لم يمنعهم . إذا أرادوا الظهور بمظهر التقوى ، على حساب الغير أحياناً[٤] ، من أن ينفذوا هذا الحكم أو ذاك من أحكام الشريعة ، خصوصاً الأحكام المتعلقة بالحدود ، لكنهم لم يكونوا في ذلك يفون بشروط الشريعة أو يستطيعون ذلك .

على أنه لا يصح أن يسرف الإنسان فيتصور أنه كان ثمة فاصل دقيق بين علماء الشريعة وسلطة الدولة . وهذا يتجلى بخاصة في منصب القاضي ، أعني القاضي الشرعي الذي هو في الوقت نفسه موظف في الدولة (انظر Amedrez في *JRAS* عام ١٩٠٩ ، ص ١١٣٨ وعام ١٩١٠ ، ص ٧٦١ ؛ وعام ١٩١١ ، ص ٦٣٥ ، وعام ١٩١٣، ص ٨١٣ ؛ Bergsteüsser في *ZDMC* ، ١٩١٤ ، ص ٢٩٥ ؛ Mergoliouth في *JRAS* ، ١٩٠٩ ص ٣٠٧) .

فأمراء[١]الإسلام كانوا دائماً هم الذين يولون القضاة ويؤيدونهم من حيث المبدأ بالوسائل اللازمة لتنفيذ الأحكام . وكان القضاة يحكمون بحسب ما تمليه ضمائرهم مستندين فيما عدا اعتمادهم على أحكام القرآن وسنة الخلفاء ، إلى مـراعاة الحق والعـدل ومراعـاة قانـون العرف مـع تفاوت في إبـراز المقاييس

المدينية . وفي أثناء العصر الأول كله جاء القضاء بإضافات كبيرة نمت الشريعة ، ولكن لم تكد الشريعة تبلغ مرحلة تكوينها النهائي حوالي الوقت الذي ظهر فيه العباسيون حتى أصبح القضاة مقيدين بهذا القانون الذي صار يعتبر أساساً ومقياساً ، وصاروا مستقلين عن الحكومة استقلالاً تاماً .

هذا هو الوضع من الناحية النظرية ، أما من الناحية العملية فإن القضاة لم يكونوا يستطيعون التخلص من تأثير الحكومة التي كانت توليهم وتعزلهم والتي كانوا يعتمدون عليها في تنفيذ أحكامهم . وكانت هناك أيضاً أنواع من القضايا تؤخذ من اختصاص القاضي وبذلك أصبح لا يمكن تطبيق بعض أحكام الشريعة . وفي عصر بني أمية كانت المحاولات التي تأتي بين حين وآخر من جانب السلطات السياسية للتدخل المباشر في تقابل بالرفض . لكن هذا الحال لم يلبث أن تبدل في أيام العباسيين رغم التمسك بخلاف ذلك من الناحية النظرية والشريعة تعترف إلى حد ما بمحاكم ناظر المظالم والمحتسب ، وهي لم تلبث أن أصبحت في طول مدة مديدة من الزمان نظماً مستقرة إلى جانب محكمة القاضي . وكان ناظر المظالم مختصاً بأحوال تعدي قانون الشريعة مما لم يكن القاضي يستطيع أن يوقفه عند حد ، هذا على حين أن اختصاصات المحتسب كانت كاختصاصات الشرطة[1] ثم لم يبق للقاضي أخيراً إلا مسائل العبادات والشعائر ومسائل الزواج والأسرة والميراث والنذور ، ثم مسائل الأوقاف إلى حد نا . وكل هذه بحسب شعور جمهور الناس ميادين وثيقة الصلة بالدين قليلاً أو كثيراً ، وفيها كان حكم الشرع دائماً هو السائد بمقدار ما تسمح الظروف . وكان الناس يتحرزون من المعاصي بمعناها الحقيقي ، أكثر من تحرزهم من صحة العقود ، ذلك أن الصبغة الدينية لأقسام الشريعة المختلفة كانت من أول الأمر متفاوتة في القوة (*Islam Bergsträsser* ، الموضع نفسه) ففي ميدان القانون التجاري استمر العمل على ما كان عليه من غير مراعاة للشريعة ؛ والشريعة هنا لم تطبق أبداً تطبيقاً حقيقياً ، وهذا[1] القانون العرفي وما يدخل فيه من « حيل » لا يناقض الشريعة مناقضة صريحة بل يتمسك بقواعداها الأساسية ، لكنه يصطبغ بصبغة المرونة ، وهو أيضاً قد واصل بناء بعض أنظمته مكملاً إياها إكمالاً كبيراً خصوصاً فيما يتعلق بقانون الممتلكات وأخرج في ذلك كثيراً من

المصنفات بما يتصل بالموضوع من أمر الوثائق (الشروط) . وأخذت السلطة الدنيوية تستولي شيئاً فشيئاً على المسائل المتعلقة بالقانون العام ، وبالعقوبات والضرائب ، وكل ما يمس الممتلكات من أمور هامة ، وصارت تقرر الأمور هنا طبقاً لمزيج من التحكم ومراعاة العادة (انظر ما يلي) والشعور بالصواب وأخيراً طبقاً لقوانين من الطراز الأوروبي ، وهكذا نشأ في جميع بلاد الإسلام وعلى نحو مستقل تمام الاستقلال عن تأثير الغرب صنفان من القضاء يمكن تسميتها القضاء الديني والقضاء الدنيوي .

والحق أنه[1] بقيام دولة آل عثمان بدأت حركة جديدة لاحترام الشريعة في الناحية العملية أيضاً ، وهذا الاحترام يتجلى مثلاً في منصب شيخ الإسلام (انظر هذه المادة) وهو قد أدى أخيراً إلى وضع القانون الشرعي موحَّداً في « المجلة » (انظر هذه المادة) لكننا لا نجد هنا أيضاً تطبيقاً فعلياً للشريعة ، وهذه المجلة باطلة في نظر الشريعة ؛ وقد بقي القضاء الدنيوي قائماً في هذه الحالة أيضاً . وبعد ، فإن هذه الفترة لم يمض عليها زمان طويل فحسب (انظر الكتب المذكورة فيما تقدم حول حركة التجديد التركية) بل إن الترك يحاولون أن يبعدوا الشريعة عن الحياة العامة إبعاداً تاماً وإخراجها أيضاً من الميادين التي بقيت حتى الآن . وأخذوا بكتب تشريع أوروبية بأكملها (انظر أخبار ذلك في مجلتي *Oriente Moderno*و*Revue du Monde Musulman*) .

أما في مصر[1] فلم يبدأ إدخال القوانين على النمط الأوروبي إلا في سنة ١٨٨٣ . وفي سنة ١٩١٠ أدخلت لأول مرة بعض التعديلات على قوانين الإثبات الشرعية ، وهي تشبه ما جاء في « المجلة » لكنها ملزمة للمحاكم الشرعية . وأخيراً عُدلت بعض الأحكام المادية للقانون الخاص بالأسرة وذلك في شيء من الحذر أول الأمر في شتى ١٩٢٠ . ثم في شيء من الجرأة في سنة ١٩٢٩ و ١٩٣١ (وهنا أيضاً كانت تركية قد سبقت إلى ذلك في سنة ١٩١٧) .

على أن الفقهاء أنفسهم كانوا دائماً بحكم الواقع شاعرين باستحالة تطبيق أحكام الشريعة في الأحوال السائدة ؛ ومهادنتهم للسلطة الدنيوية تستند إلى هذا

الإدراك . وهم لم يستطيعوا أن يدمغوا جميع المسلمين تقريباً بأنهم عصاة أو مارقون ، لأن الأحوال كانت دائماً تضطرهم إلى تعدي حدود الشريعة إذا كانوا لا يريدون أن ينفضوا يدهم من الدنيا نفضاً تاماً . وكان لا بد من اعتبار أن هذه الأحوال شيء وقع بل شيء أراده الله ، وهكذا[١] بقي للشريعة ما كان لها فيما سلف من الاعتراف بها نظرياً دون قيد أو شرط ، ومن قصَّر في هذا الاعتراف فإنه يعتبر كافراً (انظر هذه المادة) . لكن الشريعة جردت بالفعل من سلطانها من حيث أن أحكامها لم تكن تنفذ عملياً ، وهذا[٢] يتجلى في أن بعض الأعمال اعتبرت سنة فحسب أو مكروها ، كما يتجلى في عدم تطبيق العقوبات الشرعية على تاركي معظم فروض الدين ، بل لقد بين الطريق للتملص من أحكام الشريعه ، واستندوا إلى أن الضرورات تبيح المحظورات ، « وزعموا أن الإنسان لا يكفر بتعدي حدود الشريعة بل بالشك في صحتها من الأزل إلى الأبد .
واقتنع البعض بأن الانحلال سيظل في الجماعة الإسلامية بعد عصرها الذهبي إلى أن يظهر المهدي (انظر هذه المادة) ، وهم استخلصوا هذا الاقتناع من مجرى تطور الأحوال وعبروا عنه في أحاديث موضوعة نسبت إلى النبي عليه السلام ، وبذلك اعتبرت هذه الأحوال تصديقاً لما أخبر به عليه السلام ؛ وصفوة القول أن الشريعة ، بحسب اقتناع الفقهاء أنفسهم ، إنما يقصد بها الجماعة المثالية الكاملة في العقود الأولى من حياة الإسلام وفي عصر المهدي المنتظر .
وكان هذا اعترافاً من جانب أهل التقى بعجزهم أمام أحوال العصر . لكن الشريعة ، التي تتسم بطابع أكاديمي في جوهرها ، كان لها دائماً سلطان تهذيبي كبير على العقول ، وهي لا تزال تدرس بشغف ، وتعتبر عند دوائر كبرى من المسلمين الموضوع الوحيد للعلم الحقيق ، بالرغم من أن الغزالي (انظر هذه المادة) قد ذهب إلى خلاف ذلك ، ولكن اعتبار الشريعة مثلاً أعلى لا يمكن تحقيقه ، والقول بتنزه الإجماع (انظر هذه المادة) عن الخطأ وأنه علاوة على الاقتناع بأن عصر الاجتهاد (انظر هذه المادة) انتهى ، كل أولئك قد منع كل انحراف عن السنة السابقة فجمدت الشريعة من ثم جموداً تاماً . وعلماء الفقه هم خصوم كل تقدم . على أنه توجد بعد أحكام كثيرة لا يزال القوم يعنون بها ، وهي لا تتعلق إلا بأحوال العرب القدماء وليست لها أهمية عملية اليوم حتى في

نظر المسلم السني المتشدد .

وقد تقدم ذكر أبواب الشريعة التي لها شأن عملي بالنسبة للمسلم (بصرف النظر عن أحدث تطور في تركية) . على أنه لا بد لنا أن نزيد الملاحظات الآتية ، ولكن لا يصبح بحال أن يغيب عن بال المرء في هذا المقام أنه يمكن أن توجد من حيث التفاصيل فوارق كبيرة بين مختلف العصور ومختلف البلاد ، وأن شدة التمسك باتباع الشريعة أو التراخي في ذلك لا شأن له بدرجة التعصب ، فالجهل والتراخي الظاهر منتشران جداً حتى فيما يتعلق بالعبادات وبفروض الدين بمعناها الضيق التي هي أهم بالنسبة للمسلم . لكننا نلاحظ في العالم الإسلامي كله اجتهاداً للقيام بفروض الدين الجوهرية على الأقل والاستمساك بها ما أمكن وخصوصاً العادات التي يتميز بها المسلمون في ظاهر حياتهم من معتنقي الديانات الأخرى ، فهم يراعونها في الغالب تمام المراعاة ، ويعدونها مهمة جداً ، وإن كانت لا تتفق كل الاتفاق مع نص الشريعة ، هذا على حين أن كثيراً من الواجبات الدينية التي لا مفر منها من الناحية النظرية لا تراعى في الجملة . ففيما يتعلق بقوانين الزواج والأسرة والميراث ، وهي القوانين التي يمكن أن تتبع في الغالب على أدق وجه ممكن ، نجد قيود العادة (انظر هذه المادة) أو العرف ماثلة ، وهما القنون العرفي القائم منذ عهد سحيق في مختلف البلاد الإسلامية . وأما سائر أبواب الشريعة فلم تعد لها قيمة عملية ، وإن كان يوجد في كل مكان وفي كل زمان أنقياء متحرزون يجتهدون حتى في المسائل التجارية أن يراعوا أحكام الشريعة إلى حد ما (وحتى في أيامنا هذه يرفض فوائد البنوك)[١] . وهنا ترجح العادة على الشريعة في كل مكان ، وإن كانت العادة بحسب كتب الفقه لا يكون لها التطبيق الملزم في الحالات التي يشير فيها القانون إلى العادة إشارة صريحة . على أن هذا التقليل من شأن العادة لا يتفق مع ما كان للعادة من مكانة في تاريخ الشريعة : فالنبي نفسه عليه السلام أبقى العادات العربية على ما هي عليه ما دامت لا توجد هناك حاجة إلى تنظيم شامل أو ما دامت العادة لا تتعارض مع مبادئه . وقد وضع النبي قواعد قليلة فحسب ، ولم يكن بيراد بحال إزالة العادة عن عرشها ، وإن كان النبي عليه السلام لم يقرر هذا بحيث يجعله مبدأ . وقد نقل الإسلام العادات العربية

إلى البلاد الأجنبية كما أنه أقر أيضاً في أول الأمر بعض العادات الأجنبية إقراراً واسع المدى ، لكن هذه النزعة تركت بعد ذلك من الناحية النظرية ، وإن كانت العادة قد احتفظت دائماً بسلطانها الكبير . وقد اشتكى الفقهاء دائماً من ذلك أيضاً ، ولم يرضوا بأن يعتبروا العادة أصلاً خامساً من أصول الفقه . لكن شعور جمهور الناس لا يعرف إلا العاد : بل إن الواجبات الشرعية التي يؤديها الناس بالفعل إنما تؤدي لأنها من جملة العادة . وفي جزائر الهند الشرقية البولندية مثلاً يعترف للعادة حتى من الناحية النظرية بمكانها إلى جانب الشريعة في دوائر المسلمين ذات النفوذ (بصرف النظر عن علماء الدين بالمعنى الخاص) .

وموقف القانون (انظر هذه المادة) من الشريعة كموقفه من العادة ، وتستعمل كلمة قانون أحياناً في معنى العادة ، لكنها في معظم الأحوال تدل على الأوامر التي يصدرها أمراء الإسلام الدنيويين (وهي على كل حال تستند إلى العادة بعض الاستناد) . وعلى هذا فإن ما هو قانوني يكون ضداً لما هو شرعي . وخير الأمثلة المعروفة على ذلك قانونامه سلاطين آل عثمان (انظر مادة قانونامه ، ومادة قتل ، في آخرها ، ولنضف إلى المراجع المذكورة هنا : جريدة عدلية *Djeride - i - adliye* ، عدد ١٥٦ ، ص ٤٦٣ . وما بعدها ؛ عدد ١٥٨ ، ص ٦٦٩ وما بعدها ؛ عدد ١٦٣ - ١٦٧ ، ص ١١٩٦ وما بعدها) ولمجموعة الفتاوى المستمدة من كتب الفقه ، هي ومراجع « العادة » و « القانون » شأن في تبين ما هو معمول به فعلاً . ويستطيع المرء أن يرى من أسئلة طالبي الفتوى أي أجزاء القانون الشرعي يهتم بها أهل البلاد أكبر اهتمام ، وأي أنواع الزندقة والفساد تظهر أكثر من غيرها ، أو أي الأحوال تثير الشك من وجهة نظر القانون الشرعي عند الأتقياء الذين لا يعرفون هذا القانون . وإلى جانب هذا تأتي كتب « الحيل » التي تبين كيفية التخلص من أحكام الشريعة (انظر ما تقدم) التي تراعى ما هو معمول به فعلاً مراعاة كبيرة . وأخيراً تأتي كتب الوثائق والشروط (انظر مادة شرط) ففيها يراعى ما هو معمول به أكثر مما يراعى في غيرها .

المصادر

(١) Lane : قاموسه ، تحت مادة شريعة .

(٢) كشـاف إصطلاحـات الفنـون ، طبـع بـإشـراف A. Sprenger (المكتبـة الهندية ، السلسلة القديمة) جـ ٢ ، ص ٧٥٩ وما بعدها .

(٣) تفسير الطبري لسورة المائدة ، الآية ٥٢ .

(٤) Getzes islamischen Juynboll .W .Th *:Handbuch des* فـصـل ١٥ ـ ١٧ .

(٥) المؤلف نفسه : *Handleiding tot de kennis van de mohammeduansche Wet* ، ط ٣ ، فصل ١٦ .

(٦) *Verspreide Geschriften* :C Snouck Hurgronje ، خصـوصـاً مجلد ٢ و ٤ ـ ١ ، ٢ .

(٧) المؤلف نفسـه : *Der: Islam* في كتـاب A Bertholet - E L. hmann Lehrbuch der Religiongeschichse ط ٤ ، ص ٦٤٨ وما بعدهـا (من ص ٦٩٥ وما بعدها لكلام عن الشريعة *das Gesetz*) .

(٨) *Islam* Goldziher .I *:Vorlesungen über den* ، ط ٢ ، ص ٣٠ ومـا بعدها .

(٩) مادة Law في قاموس *A. Dictionary of Islam* T.P. Hughes .

(١٠) يوجد المزيد في كتب علم الأصول (انظر مادة أصول)

(١١) ويضاف إلى المراجع الخاصة بـ « عادة » كتاب *Sitte:* E. Rsckow, E. Ubach *Quellen zur ethnologischen Rechtsforschung) sitte und Recht in Recht Nordafrika I, Ergänxungsband zur Leitschrift f. vergl. Rechtswiss., XL)* والمراجع المتصلة بالموضـوع في المراجـع المذكورة في مجلة *Islam* مجلد ١٣ ، ص ٣٤٩ وما بعدها .

تعليق على مادة « شريعة »

١ ـ نظرة عامة

عرضت المادة في أضيق الحدود ، فعنى فيها بأشياء يسيرة الأهمية ، كترتيب أبواب الفقه والاختلاف فيها ، والأحكام الخمسة وأقسامها الجزئية ، وشؤون القاضي في عصور مختلفة ، وأشباه لذلك هينة الشأن .

وما عرض له الكاتب من الشؤون الكبرى كالعلاقة بين الشريعة والحقيقة ، لم يأخذ ما هو جدير به من البيان ، بل جاءت عباراته القليلة قاصرة موهمة ، مثيرة للاشتباه .

ثم جاء هذا التناول القريب غير متسق ، ولا مرتب ، فتراه آخر المادة المناسبة واهية ، يعرض لعمل الرسول ـ ص ـ في العادة ، بعد الكلام عن الشريعة في مختلف العصور .

وفي هذا العرض القريب ، غير المنسّق ، مساسٌ بالحقائق ، سنعرض المهام منه تفصيلاً .

ولقد كان المرجو أن تكتب مادة « شريعة » في هذا العصر ، وعلى يد أولئك المحدثين ، في بيئتهم العلمية المتقدمة ، فتناول من أفق أوسع من ذلك كثيراً ، وعلى أساس أعمق مما في الدائرة وأقوم . . والدراسات القانونية العصرية تعني بجانبين من البحث العلمي هما : الدراسة التاريخية ؛ والدراسة المقارنه ؛ فكان الأمل أن ن(تتجه العناية في كتابة مادة « شريعة » إلى هذين الجانبين ، فيكشف فيها عن مكان الشريعة الإسلامية ، بين شرائع العالم ، من وضعية ودينية ، كشريعة المصريين ، وشريعة البابليين ، وشريعة اليونان ، وشريعة الرومان ، وشريعة الهنود وغيرها من القديم والحديث ، كما يوصف تطور هذه الشريعة ، التي نشأت في الجزيرة العربية ، ثم عاشت واستقرت في مواطن الحضارة المختلفة من مصرية ، وفارسية ، وإغريقية ، ورومانية ، وغيرها . . وأن يكشف البحث المقارن بين الشريعة الإسلامية وأخواتها عن المبادىء القانونية فيها ، ومقاطع الحقوق ، ومناشىء الواجبات ، وصورة العدالة

وأمثال لهذه الجوانب ، تعرض هذه الحكائق في حال تليق بالعصر ، وبمستوى من تصدر عنهم هذه الموسوعة ، وتلفتنا نحن إلى جوانب ينبغي أن توجه إليها عنايتنا . . . وهي الصورة التي لا تزال تحتاج إلى جهد يتعاون عليه ضليع في تاريخ القانون مع قدير في الفقه وتاريخه ، فتكتب مادة « شريعة » ، الكتابة اللائقة بها الأن ، من جديد .

ذلك هو الشعور العام الذي يتملك قارىء المادة . . ، وأمّا ما يقف عنده من مواضع للتعقب فغير قليل من المسائل ، نسوق أهمها :

٢ - بين الحقيقة والشريعة

أو بين الفقهاء والصوفية : فقد ذكرت المادة أن الشريعة هي المحكمة الظاهرة ، وأنها لا تتناول موقف الإنسان أمام المحكمة الباطنة . . وكان عرض هذه المسألة الكبرى موجزاً جداً ومُوهِماً ، حتى ليظن الظان أنه إنكار للعمل القلبي في الشريعة ، مع أن النيّة التي بها قوام العمل في الشريعة إنما هي عمل قلبي !! . . ولو قد أسعف البيان في المادة لاتضح أن النية عند الصوفية هي : ما يصحب الفعل من باعث نفسي ، ومقصد خلقي . . وأما النية عند الفقهاء فهي ما يسبق الفعل من عقد العزم على أدائه . . وبهذا يتضح أن الشريعة ظاهرة ، وأن المحكمة الباطنة هي محكمة الصوفية .

وكان الخير أن يكمل البيان في المادة ، بما يناسب أهمية هذا النزاع بين الصوفية والفقهاء وأن أثره قد امتد إلى الحياة الإسلامية السياسية والاجتماعية ، والعملية ، ومسّ العقائد ، في شهادة الوحدانية نفسها ، وفي الرسول ، والأنبياء ، عليهم السلام ، وفي الملائكة ؛ وتناول الثواب والعقاب والجنة والنار ، ، كما مس التشريع من حيث طريقة الفهم لمصادره العليا ، من قرآن وحديث ، وقياس ، وإجماع ، وعبادات ، وأحكام ؛ كما عرض للسلوك الخلقي والحكم عليه . . وامتد إلى مسألة المعرفة العامة نفسها ، فكان من بعض مظاهر ذلك النزاع الكبير بين الفقهاء والصوفية ، تلك القضية التي وردت مجملة قاصرة في المادة ، وهي : كفاية الفقه لنجاة المسلم ، وعدم كفايته . . وقد كان هذا

النزاع الكبير بين الفقهاء والصوفية ، وأخذ الأولين بالشريعة ، وأخذ الآخرين بالحقيقة ، موضعاً لقول أوفى من ذلك وأكمل ، ليمكن فهم ما أورد من كلام « الملامتية » عن أن الشريعة تعد أخيراً أنافلة ، بل شيئاً شكلياً ضاراً ، يجب على الإنسان أن يتخلص منه تماماً .

ولا نجد الفرصة هنا لتفصيل شيء من ذلك . ولعل من خير المراجع العربية في هذا الموضوع رسالة عن هذا النزاع لولدنا الفاضل الدكتور عبد المحسن الحسيني ، كتبها لنيل درجة الماجستير من كلية الآداب بجامعة القاهرة سنة ١٩٤١ ؛ وفي الرجوع إليها غناء وكفاية ، لتصوير سعة هذا النزاع وعمقه . ولا نترك القول عن الشريعة والحقيقة قبل الإشارة إلى المفارقة المباغتة ، في انتقال المادة من قول الملامتية المتطرف ، في وجوب تخلص الإنسان تماماً من الشريعة . إلى إجمال هذه عبارته : . . . و« بالجملة فإن الشريعة هي العنصر المميز للتفكير الإسلامي ، وهي لب الإسلام نفسه ، وهي إلى جانب ذلك نوع خاص القانون المقدس » !! فإن هذا القول عن الشريعة ليس جملة ما يقال عن الاختلاف بينها وبين الحقيقة ، ذلك الاختلاف العميق المدى ، على نحو ما بيناه ، وأشارت المادة نفسها إلى طرف منه ختمته بقولة الملامتية المتطرفة !! .

هذا وليست الشريعة الفقهية العملية هي العنصر المميز للتفكير الإسلامي ، ذلك التفكير الذي كانت له جولاته الفلسفية العامة ؛ وميدانه الخلقي النظري والسلوكي ، وله . . وله . . من الميادين ما لا يفهم معه هذا القول بأن الشريعة هي العنصر المميز لهذا التفكير !! وكيف والصوفية ، وهم من هم في الحياة الإسلامية ، يحملون على التفكير الفقهي هذه الحملة القاسية ، ولا يرونه كافياً لنجاة المسلم ، بل هو عندهم صارف، منصرف عن الله !! ثم كيف يقال هنا ، بعد الذي سمعنا من قول الصوفية ، مهما يكن شأنهم : إن الشريعة ، هي لب الإسلام نفسه !! ثم أضف إلى هذه العبارات الملقاة على عواهنها دون بيان ، ومه المخالفة لما قبلها ، قول المادة : وهي ـ الشريعة ـ إلى جانب ذلك وقوع خاص من « القانون المقدس » !! فهذا التقديس اللاهوتي للشريعة ليس مما عرفته البيئة الإسلامية كثيراً ، ولا ادعاء الفقهاء أنفسهم ،

لأنهم حدثوا عن الخطأ في الاجتهاد ؛ وعرفوا الاختلاف الشديد بين رجالهم ؛ وهو ما لا يفهم معه شيء من هذه القدسية للشريعة التي هي أحكام عملية !! وكيف توصف بشيء من القدسية بعد الذي قيل من حديث الصوفية عنها !! لا وجه لهذا يبدو العقل إلا أن تكون هذه العبارات تميداً لما أسرفت فيه المادة بعد ذلك من تقرير أن الشريعة الإسلامية تعَبدية تَعلو على المدارك البشرية !! ولا تعلل !! ولا تعرف لها مبادىء !! الخ ما سنقف عنده قريباً .

٣ ـ الإجماع قديماً . . وحديثاً

ورد في المادة ما عبارته : « وعند المتأخرين صارت المعرفة بالشريعة ، تعتمد على نحو قاطع من المذاهب الفقهية ، التي اشتملت على أدق وأصغر المسائل التفصيلية ، والتي كان مرجعها الأخير إلى لإجماع ، وهو الحجة التي لا يعرض فيها الخطأ ؛ وكان لا يجوز لمسلم من أهل السنة أن يتنصل من حكم الإشباع . ولكن المهدي محمد ابن أحمد فعل ذلك . . . ويفعله أصحاب التجديد » .

وهي عبارة تجعل للإجماع الأهمية الفريدة والكبرى قديماً ، وتشعر أن عمل مهدي السودان والمجددين المتأخرين هو وحده الذي لم يجعل للإجماع هذه الأهمية !! ولكن الحقيقة غير ذلك ؛ لأن الإجماع منذ القدم تثار حوله أبحاث مختلفة ، لا تجعل له هذه الأهمية المبالغة المسرفة في عبارة المادة ؛ ونجد هذه الأبحاث في كتب الأصوليين جميعاً ؛ فمن القوم من يتحدث عن نفي تصور وقوع الإجماع !! كما أن المتّفقين على تصور انعقاد الإجماع ، قد اختلفوا في إمكان معرفته والاطلاع عليه ؛ ومنهم من نفى إمكان هذه المعرفة ، وذلك الاطلاع على الإجماع ؛ ومن النافين لهذا الإمام أحمد بن حنبل ، في إحدى الروايتين عنه ، ولهذا نقل عنه أنه قال : « من ادعى وجود الإجماع فهو كاذب » ـ الآمدي ـ الإحكام ١ : ٢٨٤ ، ط المعارف سنة ١٩١٤ ـ ويقول في تتمة عبارته هذه : « لعل الناسس قد اختلفوا . . . ما يدريه ، ولم يته إليه فليقل لا نعلم الناس اختلفوا ـ ابن حزم في كتابه الإحكام ـ أيضاً ـ جـ ٤ :١٨٨ ط

الخانجي - وفوق ذلك أن من المسلمين من نفى أن الإجماع حجة شرعية ، يجب العمل بها على كل مسلم ، كالشيعة والخوارج والنظام ؛ ولئن نص كاتب المادة على أن ذلك لا يجوز لمسلم من أهل السنة ، فإن وجود هذا القول في الميدان الإسلامي بين كثرة كالشيعة لا يجعل من السهل نفي جواز أن يتنصّل السنى من حكم الإجماع ، ولا سيما أهل العصر الحديث ، وفيهم الداعون إلى التقريب بين المذاهب ، المؤثرون للوحدة . . .
على أن القائلين بحجية الإجماع أنفسهم يعودون فيختلفون في أنه إجماع من ؟ فيجعل تارة إجماع أهل المدينة ، وتارة إجماع أهل البيت ، بل يصل الأمر إلى القول بإجماع أهل الكوفة - إحكام ابن حزم ٤ : ٢١٨ . ويتساءلون عن المجمعين من هم ؟ . . وكيف ؟ فقيل . . . مما لا نستقصي منه شيئاً هنا ، ولا نرجح قولاً ، ولكننا نعرض هذا كله في إشارات فقط ، ليتبين أنه ليس منه السهل أبداً ، مع كل هذا الذي قيل عن الإجماع : أنه هو المرجع الأخير للمذاهب الفقهية ، وهو الحجة الكبرى ، التي لا يعرض فيها الخطأ ؛ وأنه كان لا يجوز لمسلم من أهل السنة أن يتنصل من حكم الإجمع ؛ وأن هذا النظر في الإجماع وقوته عمل حديث ، ينسب إلى مهدي السودان ، وإلى المجددين المحدثين !! فهو ما لا يقال بعد ما أشرنا إليه من قديم القول في الإجماع وقوته !!

ومما يتصل بعدم تحرير العبارة بدقة في المادة ، ما ورد فيها من « أن كتب الفقه ، وخاصة التي ترجع إلى عصر متأخر ، والتي تعد المقياس المقبول عند الكافة (بسبب الإجماع عليها) هي في الواقع كتب الشريعة عند المسلم « السني » !! فإن القول بالإجماع على كتب فقهية ، غريب من الوجهتين النظرية والعملية ، فأما من الوجهة النظرية فإن الإجماع ، هو : اتفاق المجتهدين من هذه الأمة ، في عصر من العصور على حكم شرعي . . فلا يفهم كيف يكون على الكتب !! وعلى الكتب المتأخرة ، حيث لا اجتهاد ولا مجتهدين !!

ومن الوجهة العملية كيف وقع الإجماع من أهل السنة على كتب الفقه ، وخاصة التي ترجع إلى عصر متأخر !! فإن هؤلاء السنين ، وخاصة في العصر

المتأخر ، كانوا مختلفي المذاهب ، طبعاً ، وكان الخلاف يشتد بينهم إلى حد القتال ، والتأثير على السياسة ، ومع هذا ما لا بد أن يكون معه ، من المساس بدين المخالف وعبادته ، فكيف أمكن أن كتب الفقه هي التي تعد المقياس المقبول عند الكافة (بسبب الإجماع عليها) !! وهل : إذا كانت لكل من المذاهب كتب لها هذه القيمة في العصر المتأخر ، يقال : إن الإجماع الاصطلاحي الذي لا يتبادر سواه ، عند الكلام على الشريعة ، قد تم على كتب !! أو أن إجماع أهل كل مذهب ـ إن صح الإجماع على الكتب ـ يكون هو الإجماع الإصطلاحي الفقهي !! هذا كلام كذلك قد ألقى على عواهنه ؛ ولم يظفر بتحرير ولا دقة . . !!

٤ ـ الشريعة والتعليل والمنطق

جاء في المادة ما عبارته : « وشرع الله لا يمكن إدراك أسراره بالعقل ، فهو تعبّدي ، أي أن الإنسان يجب عليه أن يقبله ، مع تناقضه ، وأحكامه التي لا يدركها العقل ، من غير نقد ، وأن يعد ذلك حكمة لا يمكن إدراك كنهها ، ولا يجوز للإنسان أن يبحث في الشرع عن علل ، بحسب مفهومنا ، ولا عن مبادىء : ذلك أن منشأ الشريعة هو إرادة الله التي لا تقيدها مبادىء . . . والشريعة الإسلامية . . . بدت في نظر أتباعها دائماً شيئاً يعلو على الحكمة الإنسانية ؛ وهذا حق من حيث إن المنطق الإنساني ، أو التقعيد قليل النصيب فيها . . . ولهذا السبب نفسه لا تعد الشريعة قانوناً بالمعنى الحديث لهذه الكلمة ، ولا هي كذلك من حيث مادتها » .

ويوشك من له صلة ما بالميدان الفقهي أن يضرب بمثل هذا الكلام عرض الحائط ولا يقف لمناقشة ، بل يعد الوقت الذي يصرفه في مناقشة مثل تلك الأقوال ضائعاً هدراً ، مع الدهشة من أن يجري بهذا قلم يتعاطى دراسة الفقه الإسلامي . ويحاضر في ذلك ، ويكتب ، بل إن كتبه في هذا الفقه تدرس في بعض البلاد الإسلامية كالهند مثلاً . . لكننا مع هذه الدهشة نقدر وقوع الفتنة بمثل هذه الأقوال ونقف في هدوء وتسامح واسع ، لننظر ما في هذه الأحكام على الشريعة من دخل ، واضطراب ، وبعد عن الواقع ، فنرى فيها أول ما نرى :

التناقض : فإن الذي يقول ما سمعنا هو الذي يقول بعد ذلك في المادة ما نصه : « لكنها بعد ذلك أخضعت ـ أي العناصر الكثيرة المختلفة من المصادر المادية للشريعة ـ لذلك التقييم الديني ، الذي شمل كل شيء ، وأنتج من جانبه أيضاً عدداً كبيراً من **المبتكرات الفقهية البالغة أعلى درجة في الأصالة** : ومن طريق هذه النزعة الشاملة في بيان الأوامر والنواهي صار مضمون الشريعة ، على تنوعه ، **وحدة متماسكة غير قابلة للانحلال** » اهـ .

فإن كان شرع الله لا يمكن إدراكه ، ويجب على الإنسان أن يقبله مع تناقضه وأحكامه التي لا يدركها العقل من غير نقد ، وإذا كان لا يجوز للإنسان البحث في الشرع عن علل ومبادىء ، وإذا كان المنطق الإنساني والتقعيد قليل النصيب في الشريعة ، فكيف ، مع ذلك كله ، أخضعت العناصر الكثيرة ، المختلفة جداً في أصلها ، للتقييم الديني ، وشمل ذلك التقييم الديني كل شيء ! وكيف أنتج هذا عدد كبير **من المبتكرات** الفقهية ، وكيف يكون هذا الابتكار فيما لا يمكن إدراكه !! بل كيف كانت هذه المبتكرات بالغة أعلى درجة **في الأصالة !!** وكيف صارت مضمون هذه الشريعة القليلة الحظ من المنطق ، وحدة متماسكة غير قابلة للانحلال !!! إنه لشيء من التناقض لا ننعته بشيء !!

وأكثر من هذا لا نحتاج إلى استنتاج هذا التناقض استنتاجاً ، بل وستجد التناقض في السياق الواحد فترى مع الأسطر العنيفة العبارة في إنكار حق الإنسان في البحث لإدراك الأسرار ، التي لا يمكن إدراك كنهها . . مع هذه الأسطر توًّا ما عبارته : « فإنه يشار في كثير من الأحيان إلى الحكمة من شرع الله » فكيف يشار إلى الحكمة من الشرع في كثير من الأحيان ، مع كون هذه الحكمة على ما وصفها به ، من عدم إمكان إدراك الأسرار ، وعدم إمكان إدراك الكنه ، وكونها تعبداً يجب أن يقبل مع تناقضه وأحكامه التي لا يدركها العقل من غير نقد !!

نعم إن الكاتب يقول بعقب هذا : « لكن المرء يجب عليه دائماً أن يحترز من المغالاة في قيمة هذه الاعتبارات النظرية » فلا يدفع هذا الاستدراك تناقضاً ، لأن المسألة : أن البحث عن هذه الاعتبارات النظرية قد كان ، وكان كثيراً ،

فكيف كان ذلك ، والشريعة أو أحكامها تعبدية لا يجوز للإنسان أن يبحث فيها !! أخالف أصحاب الشريعة فبحثوا ، وعصوا كثيراً ؟! أم أم أمر الشريعة على غير ما وصف الكاتب ، ولذلك اشتغل أصحابها كثيراً بالبحث عن الحكمة من الشرع !! وكانت حكمة التشريع أخيراً مادة مستقلة تدرس في البيئة الدينية ، وتؤلف فيها الكتب المفردة ؛ وتتناثر في كتب الفقه تلك الحكم ، في كل مناسبة ؟ وعند كل باب من الأبواب !!

وإلى هذا التناقض المضطرب نجد أيضاً :

التهافت : الذي يكشف في سهولة فساد العبارت ، واختلال المعاني ، ونقضها بأيسر المشهورات المقررة من أمر الشريعة ؛ وذلك أنه حين تقول المادة « لا يجوز للإنسان أن يبحث في الشرع عن علل » يقرأ المسلمون في كتابهم قوله : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » فيفهمون أن هذا الأمر باعتبار أمر بالبحث في الشريعة عن علل ؛ ويثبتون به القياس ، الذي هو حملُ فرع على أصل لعلة مشتركة بينهما . . . بل إنهم يقررون أن هذا البحث عن العلل ، والوصول إلى شيء من أحكام الشريعة ، فرض كفاية على المجتمع الإسلامي ، فيجب أن يقوم في أفراده من يمارس هذا البحث ، إذ أن الاجتهاد . وهو بذل الجهد واستنفاد الطاقة في طلب الظن بشيء من أحكام الشريعة إلى أن يحسوا من أنفسهم بالعجز عن المزيد من هذا الجهد . . . هذا الاجتهاد فرض على الكفاية بحيث إذا اتفق الكل على تركه لحقهم الإثم - الآمدي - الإحكام في أصول الأحكام - جـ ٤ : ٢١٨ ، ٣١٤ - .

وهم يمضون في تأصيل هذا الوجوب الكفائي ، فيبحثون في عدم جواز خلو أي عصر من عصور حياتهم عن مجتهد ، يبذل هذا الجهد في الظن بشيء من أحكام الشريعة ، يدرك به علة أصل فيثبت حكم الفرع ، وينتهي إلى حكم في حادثة . . . ويقول الجمع منهم بعدم جواز خلو الزمان عن مجتهد ، ويشددون النكير على من يقول بجواز ذلك الخلو حتى يقول قائلهم : إنه قول يقضى الإنسان منه عجباً - صديق حسن : حصول المأمول من علم الأصول - تلخيص إرشاد الفحول للشوكاني - ص ١٥٦ ، ط التقدم .

فإذا كان أصحاب الشريعة يقضون عجباً من القول بخلو الزمن عن مجتهد يؤدي الفرض الكفائي عن المجتمع الإسلامي . فأي تهافت هذا الذي نجده في قول قاتل عن تلك الشريعة : إنه لا يجوز للإنسان البحث عن عللها . . . بل أي تهافت في هذا الكلام يتجسم إذا ما ذكرنا قول الظاهرية بحرمة التقليد ، ووجوب الاجتهاد على كل أحد ، في أي مستوى من المعرفة ، فالعامي والعالم يحرم التقليد عليهم سواء ، وعلى كل أحد حظه الذي يقدر عليه من الاجتهاد ، ومن قلد في جميع قول أبي حنيفة ، أو جميع قول مالك ، أو جميع قول الشافعي ، أو جميع قول أحمد ، فقد خالف إجماع الأمة كلها عن آخرها ، واتبع غير سبيل المؤمنين ـ ابن حزم النَبَذ ص ٥٤ ، ٥٥ ، ط الأنوار ـ فكيف يكون في رجال هذه الشريعة من فكر مثل هذا التفكير ، واشتد مثل هذه الشدة في وجوب البحث في الشريعة على كل أحد ، ثم يقول الكليب : « إنه لا يجوز للإنسان البحث عن عللها . . . الخ ما في مادة شريعة !! ولو تركنا هذا التعميم المتشدد في وجوب الاجتهاد فقد بقي رأي الجمع المعتدل ، في أن الاجتهاد فرض كفاية ، وأن الاعتبار مأمورٌ به ، وهو بشهرته وشيوعه قول يكشف تهافت ما في المادة . . . .

ولا يقف أمر الكاتب عند هذا التناقض ، وذلك التهافت ، بل يبدو معهما أيضاً :

التجاهل : أو هو شيء آخر من مادة ـ ج هل ـ كرهت أن أقوله جهرة ، عملاً بأدب اقرآن : « ادفع بالتي هي أحسن السيئة » . . على أن في التعبير بالتجاهل نظراً إلى الاعتبار النفسي الذي يسوق الكاتب إلى أن يفعل بالحقائق المقررة هذه الأفاعيل المشوّهة للشائع المشتهر ، المخفية للحقائق . . ويبدو ذلك الصنيع في أشياء :ـ إذ يقول : « لا يجرؤ للإنسان أن يبحث في الشرع عن علل ومبادىء . . . والمنطق الإنساني . . . والتعقيد قليل الحظ في الشريعة الإسلامية » . ويتجاهل أن القياس أصل من أصول هذه الشريعة كالقرآن والسنة ، وأن جمهرة المسلمين قد مارسوا هذا القياس ممارسة مسرفة ؛ وحتى نفاة القياس ، وهم الظاهرية ، لم يلبثوا أن اعترفوا بصور من القياس ، عدوها من دلالة النص على ما هو معروف . وقد سمعت قريباً قول هؤلاء الظاهرية

بوجوب الاجتهاد وجوباً عاماً على كل أحد ، ولا معدى لمجتهد عن البحث في علل الأحكام بأي طريق ، من قياس أو غيره .

وما هذا القياس الذي هو أحد أصول الشريعة ، ومصدر من مصادر أحكامها ؟ إنه ليس إلا عملاً كبيراً في تعليل الأحكام !! وإنا ليس إلا عملاً منطقياً أصيلاً . . وكل أولئك ليس إلا سبيل إلى التقعيد ، وتقرير المبادىء في الشريعة المقيسة المعللة ، المبحوث فيها عن أغراض الشارع ومراميه ، حتى تلتزم المحافظة عليها !! .

فالقياس هو حمل مجهول على معلوم لعلة مشتركة بينهما ، وليس هو إلا عملاً منطقياً أصيلاً ، صرفاً ؛ وأبحاث الأصوليين الواسعة ، بل الفضفاضة في « مسالك العلة » من صميم المنطق ، بل هم قد حلقوا فيها إلى آفاق من المنطق الحديث ، منطق المادة ، لا المنطق القديم منطق الصورة فقط ، فإنهم بعد ما زاولوا منطق الصورة مزاولة متوسعة ، وجرت كتب الفقه عندهم في تناولها على نظام هذا المنطق في أشكال القياس ، حتى ما يستطيع الاستفادة منها إلا من يعرف هذا المنطق معرفة تؤهله لفهم أسلوبهم في التأليف ، وما يشيرون إليه من قضايا القياس ، في أضربه وأشكاله . . الخ . . وما يثبتون وما يحذفون . . بعد ما شبعوا من ذلك وارتووا ، قد شارفوا إلى البحث عن العلل ، صوراً من الفرض العلمي ، كيف يكون ؟ وكيف تفحص الفروض المختلفة ؟ حتى يبقى منها الأصح ؛ وهو ما يعرفه الله كل ذي صلة بأصول الفقه ، ولا نملك الفرصة للإشارة هنا إلى شيء منه إلا أن يكون ذكراً لبعض اصطلاحهم في ذلك الذي يسمونه « السير والتقسيم » ، ويقدمون منه ـ كما قلت ـ مثلاً من المنطق الحديث ، منطق المادة والموضوع .

والذي يعرف هذا الصنيع في التعليل والمنطقية في الشريعة ، يعرف كذلك أنهم قد وصلوا من ذلك كله إلى مبادىء وأصول كبرى استطاعوا بها أن يصفوا وصفاً منضبطاً مقاصد هذه الشريعة . في مثل المشهور الشائع من قولهم : إن الشارع راعى في أحكامه الضروريات الخمسة ، وهي : حفظ

الدين ، والنفس ، والنسل ، والما ، والعقل ، وأضاف إلى ذلك ما يصلحها ، ثم ما يكملها ، وراعى الشارع الحاجيات ، والكماليات ، حين لا تعود على أصل الضروريات بالإبطال . . . الخ ، ـ الخضري . . . أصول الفقه ، ص ٣٦٥ ، ط الخانجي ـ وهم يبنون ذلك بياناً مفصلاً شافياً .

والذين لا يستطيعون القياس إلا بصلة في الأصل توجد في الفرع المحمول عليه ، لا يمكنهم أن يقوموا بشيء من هذا إلا بتعليل كامل أصيل ، يعرف الأوصاف المناسبة التي اعتبرها الشارع ، والأوصاف التي لم يعتبرها ، ويحدث مع القياس عن الاستحسان ، والمصالح المرسلة ، مما لا يمكن القول فيه إلا على أساس من التتبع المعلل ، لنبين لما اعتبره الشارع ليكون علة تمكن من القياس ، وإثبات الحكم المنصوص لما توافرت فيه هذه العلة ؛ ولم يرد حكم فيه .

هذا القياس أحد أصول الشريعة ـ اعتماده كل الاعتماد على التعليل ؛ وأبحاثهم المتوسعة في مسالك العلة . . . ومنطقية تلك الأعمال كلها ، ومشارفة تلك المنطقية لآفاق المنطق الحديث . . . كل هذا مما لا أفرض معه في سهولة أن الفقيه الأوروبي ، كاتب مادة شريعة يجهله ، وليس أمامنا إلا فرض تجاهله له . . لحاجة في النفس . . !! وليس مع مثل هذا سلامة بحث ، ولا صحة نتائج !! .

ومن هذا التجلي المتجاهل للحقيقة قول المادة : « لا تعد الشريعة قانوناً بالمعنى الحديث لهذه الكلمة ولا هي كذلك من حيث مادتها » مرتباً لهذا القول على ما تهافت من حكم بعدم جواز البخث عن العلل ، وقول بأن الشريعة أمر تعبدي . . . وإذ انهار هذا كله بما رأينا فلم يبق سند لعدم عد الشريعة قانوناً بالمعنى الحديث ، وهو نفسه سيحدث عن « المجلة العدلية » كيف كانت صياغة شكلية ، وموضوعية للشريعة الإسلامية في وضع قانوني ، وصورة قانونية ؛ وما كان في مصر من مثل هذا العمل ، في صنيع قدري باشا المعروف ، مما بدت به الشريعة قانوناً موضوعياً في مادته ، وله صورة القانون في مواده . . . إنها لجرأة يمهد لها التناقض والتهافت ، والتجاهل . . . .

٥ ـ المصادر المادية للشريعة

ورد في المادة ما نصه : « أما فيما يتعلق بالمصادر المادية للشريعة الإسلامية فإن عناصر كثيرة مختلفة جداً ، في أصلها (من آراء عربية قديمة وبديوية ؛ قانون التعامل بمدينة مكة التي كانت مدينة تجارية ؛ وقانون الملكية في واحة المدينة ، والقانون العرفي الذي كان سائداً في البلاد المفتوحة ، وهو قانون روماني إقليمي إلى حد ما ؛ وقانون هندي) قد احتفظ بها الإسلام وأخذ بها من غير تحرج) . . . » .

وقد وددت في مطلع هذا التعليق أن تكون مادة « شريعة » قد كتبت من أفق واسع ، وعلى أساس عميق ، فاهتمت بالاتجاهات الحديثة ، في الدراسات القانونية ، من التاريخ ، والمقارنة ، فكانت بذلك تبين لنا مكان الشريعة الإسلامية بين شرائع العالم الأخرى ، كشريعة سولون ، وشريعة حمورابي ، وشريعة جوستنيان وشريعة مانو ، وما قبلها بعدها من الشرائع . . وتبين لنا المبادىء القانونية ، والأصول التشريعية في هذه الشرائع بالمقارنة المقابلة . ولكن كاتب المادة لم يتجه هذا الاتجاه القيم ولا جاء بما يرجى أن يساير ثقافة العصر . . . وفي غير إتساق ألم بما سماه المصادر المادية للشريعة الإسلامية ، وهو تعبير جرى ، وغير دقيق معاً ، فإن الأشياء التي ذكرها في أغلب الأمر ، ضروب من العرف العملي ، ومنها ما عرفه المسلمون بعد ما تلقوا المصادر الموحاة للشريعة الإسلامية ، من القرآن والسنة ، وإجماع الصحابة ، والاجتهاد بالرأي ، في صور تدرجت حتى صارت قياساً ناضجاً وما ذلك الذي عرفوه بعد إلا ما يسميه هو نفسه « القانون العرفي الذي كان في البلاد المفتوحة ، وهو قانون روماني إقليمي إلى حد ما ، وقانون هندي » .

فمن البين أن المسلمين منذ ظهرت دعوة الإسلام ، طوال عهد الرسول ـ ص ـ وقبل أن تبدأ حركة الفتح ، كانوا يحتكمون إلى شرعة إسلامية ، جعل القرآن يعطى الأصول العامة فيها ، وبعض التفصيل ، وأخذ قول الرسول وفعله وتقريره يبين ما في القرآن من ذلك ؛ ومضى المسلمون بعد ذلك يلتمسون حلول

مشكلاتهم القانونية ،أول ما يلتمسونها في هذه الأصول . وعلى أساس من توجيهها ، يجتهدون أو ينتهون إلى اتفاق إجماعي ، وتلك هي التي تسمى بدقة مصادر مادية للشريعة الإسلامية . . . أما الأمور العملية التي كانت في بيئتهم الأولى بالجزيرة ، أو في بيئاتهم الجديدة بعد الفتح ، فمبلغ الأمر فيها أنها كما تقول المادة نفسها : عرف عملي أو قانون عرفي ـ وكل ما لهذا العرف من أثر أن يعتبر ويقدر وجوده ، عند تطبيق الأحكام ، وبذلك لا يكون العرف العملي أو القانون العرفي مصدراً للشريعة التي عرفت مصادرها من صاحب الرسالة الدينية ؛ واجتهدتفي اتباعه ، وأخذ ما أتاها ، والانتهاء عما نهاها عنه . . ومن أجل ذلك قلت إن تسمية هذه مصادر مادية للشريعة تعبير جرى . وغير دقيق معاً . . وقد جاء مبتسراً لم تمهد له دراسة تاريخية ، ولم تثبته دراسة مقارنة . . ونحن على كل حال لا نجزع من أن يكون العرف العملي في البلاد المفتوحة ـ رومانياً كان أو هندياً أو ما يكون ـ قد روعي في التشريع ، لأننا نقبل أكثر من هذا حين نعد شرعاً من قبلنا شرع لنا . . الخ . وحين نقرر أن الإسلام قد أبقى فعلاً بعض أعمال العرب وعاداتهم في الحج مثلاً ، لأن ذلك كان يتلاءم مع الوضع العملي والنظري للإسلام . . وهو تقريره الوحدة الدينية الإنسانية ، وتصديقه لما بين يديه من الكتاب . . فليفرخ روع القوم فإنا نقبل من ذلك ما تقره نواميس الإجتماع ، وسنن الحياة الحتمية ، وأما ما زاد عن ذلك فلا وجه له ولا أصل . . .

ولعل في المادة نفسها ما يقرر هذا المعنى العام إذ تقول ما عبارته . . . « نعم روعيت بطبيعة الحال أوامر القرآن ، والقواعد الأخرى التي وضعها النبي عليه السلام ، لكن المسلمين أخذوا في الوقت نفسه دون تحرج بالقوانين التي وجدوها أمامهم في البلاد العديدة التي فتحوها ، ما دام لم يكن عليها اعتراض دينين » .

فإنه ما دامت تراعى بطبيعة الحال أوامر القرآن التي هي مصدر الشريعة الأول ، وما دامت تراعى القواعد التي وضعها الرسول عليه السلام ، وهي السنة ، أي المصدر الثاني من مصادر الشريعة ، وما دام العرف القانوني

الموجود في البلاد المفتوحة ليس عليه اعتراض دينين ، فذلك هو التفاعل الطبيعي بين الطارئين وبين سكان البلاد ، وبين الشريعة التي حملوها والعرف القانوني الذي وجدوه ، وهي ما تقتضيه المرونة الحيوية والتأثر الاجتماعي ؛ ولا بأس به ، ولا عدوان على حقيقة ، وعلى هذا التفسير الذي تقرره المادة نفسها لا تكون تلك الأشياء التي تؤخذ في ظل التوجيه التشريعي الديني هي التي تسمى مصادر الشريعة .

وبقيت في المادة مواضع للملاحظة يستطيع القارىء إدراك ما فيها ؛ ولا ضرورة للوقوف المطول عندها ؟ .

أمين الخولي

الفهـــرس

mustahabb "desirable", *mafl* or *nāfila* "voluntary meritoious action"; the performance of such is called *tatawwau'*), i.e. actions the neglect of which is not punished, but the performance of which is rewarded; (3) permitted or indifferent (*mubāh*; rarely *djā'iz*; cf. below), i.e. actions the performance or neglect of which the law leaves quite open and for which neither reward nor punishment is to be expected; (4) reprehensible (*makrūh*), i.e. actions which although not punishable are desapproved from the legal point of view; the later shāfi'īs further distinguish a milder form of *makrūh*, the *khilāf al-awlā*, "diverging from the path that is nearest"; correspondingly there is also an *awlā* "that which lies nearer" which lies between what is permitted and what is meritorious; (5) forbiden (*harām*, also *mahzūr)*, i.e. actions punishable by Allāh. Something the law approves of is called *matlūb;* this may be *fard, sunna* or *awlā*; the term is sometimes used for " permitted", so as to include "the reprehensible", i.e. what is not definitely forbidden. There are still further subdivisions and grades in the categories mentioned.

sawm (fasting). Many further regarded participation in the *djıhād* (war for the faith) as one of the first duties of a Muslim, a view still held among the Khārigiīs. The Mahdī Muhammad ahmad also adopted the *djıhād* as one of the main duties as revised by him (cf. *Islam*, xiv. 285). [The shī'īs regard recognition of the imāmat as one of the main duties]. But according to the view that has come to pıevail among the Summīs, Islām is based on five pillars (*Arkkān, sg. rukn*): *shahāda* (the profession of faıth), *salāt, zakāt, hadjdj* (pilgrimage to Mekka), *sawm* (fasting in the month of Ramadān). The profession of faith is not dealt with in the Fikh books. Questions connected with the creed were so numerous that the teaching of the first pillar soon became a specıal branch of study, the seince of *kalām*. The other four *arkān* are sometimes classed together with *tahāra* (ıitual purification) as the five *'ibādāt*. In the tradition arrangement of the fikh books, which is already the basis of the oldest books that have survived to us, but regarding whose origin, which must be earlier than the formation of the modern *madhhab's* and probably belong to the second century, nothing is definitely known, the first five shapters are always devoted to these five *'ibādāt*, usually followed by the following subjects in succession: contıacts, inherritance, marriage and family law, crıminal law, war against unbelievers and attitude to unbelievers generally, laws regarding food, sacrifice and killing of animals, oaths and vows, judical procedure and evidence, liberation of slaves.

All the prescriptions of the *Sharī'a* are not to be taken as absolute commands or prohibitions. In many cases it is regarded, from the religious point of view, only as desirable oı undesirable to do or permit something. Finally the law also regulates actions which it neither ıecommends nor condemns, but regards with indifference. In keeping with this, the following five legal categorıes (*al-ahkām al-khamsa*) are distinguished: (1) "duty" (*fard*) or "necessary" (*wādjib*: cf. below), i.e. prescribed actions, the performance of which ıs obligatory, whose performance is rewarded and omission punished; of the further divisıons of *fard (wādjib)*, the most important ıs that ınto *fard 'ain* and *fard kifāya* (cf. FARD), a similar division being made in the followıng category; (2) meritorious (*mandūb* "recommended", *sunna* "ordained custom"; [*sunna* in this meaning is not to be confounded with the "*sunna* of the Prophet", one of the *usūl al-fikh*, although these two senses are connected; some times, however, the meanıng of *sunna* as quality of an action did not remaın uninfluenced by the other one],

modest enquiry into the meaning of the divine laws so far as Allāh himself has indicated the path of enquiry is also not prohibited. There is therefore frequent reference to the deeper meaning and suitability (*hikma*) of a law But one must always guard against placing too much stress on such theoretical considerations.

For this very reason the *Sharī'a* is not "law" in the modern sense of the word any more than it is on account of its subject matter. It comprises as an infallible doctrine of ethics the whole religious, political, social, domestic and private life of those who profess Islām, to the fullest extent without limitation and that of the tolerated members of other faiths in so far as their ectivities are not inimical to Islām. Only one who has attained years of discretion (*bāligh*) and is in full possession of his mental powers (*'akil*) is bound to obey the ritual law (*mukallaf*). The prescriptions of *Sharī'a* may be classed in two main groups according to their subject: (1) Regulations relating to worship and ritual duties; (2) regulations of a juridical and political nature. These are absolutely similar from the Muslim point of view (although it is of course felt that the former, the so-called *'ibādāt*, are more closely connected with Allāh), and this is also true of the numerous regulations scattered everywhere through the Fikh books regarding the most varied matters, which can hardly be brought under the heads of the two main groups, e.g. permitted and forbidden musical instruments, the use of gold and silver vessels, the relations of the sexes, racing and shooting for wagers, the copying of living things, clothing and ornaments for men and women, etc. The fundamental tendency in the growth of the *Sharī'a* was the religious evaluation of all affairs of life and legal considerations were only secondary (cf. Bergsttraser, l.c.). A systematic division of the *Sharī'a* was never reached The Sunnīs sometimes classify it quite formally into *'ibādāt* (obligations regarding worship), *mu'āmalāt* (civil and legal matters) and *'ukūbāt* (puniishments), without any special stress being laid on this. We find more systematically worked out among the Shī'ī Twelver Imāms an equally formal division and one not logically carried through to its conclusion into *'ibādāt, 'ukūd* (legal matters affecting two parties), *ikāāt* (lega matters affecting one party), *ahkām* (the remaining laws).

Among the early generation of Muslims, no unanimity prevailed as to what were the main duteis of Muslims. Muhammad himself had laid special weight on the *salāt* (ritual worship), *sakāt* (sharity) and

hadat al-rubūbīya, "direc vision of the divine", form a correlated pair), on the other hand, only as a symbolical parable and allegory, finally even as superfluous and even danggerous forms which one has to cast off entirely (cf. MALĀMATIYA).

The knowledge of the *Sharī'a* was originally obtained directly from the Kor'ān and Tradition (hence, as already mentioned, the scinces of *tafsīr* and *hadīth* belong to the *Fikh*); but later among the Sunnīs (in contrast to some Hanbalīs, the Wahhābīs and the shī'īs) no one was considered qualified to investigate these sources independently (cf. IDJTIHĀD, TAKLĪD). The Knowledge of the *Sharī'a* is authoritatively communicated to later generations through the system of *Fikh*, which has been worked out to the most trfling details, and the authority of which is ultimately based on the infallible *idjmā'*. No orthodox Muslim can escape it.

A result of the development of the *fikh* has been that there is no codification of the law in the modern sense nor can there ever be one . At the same time the Fikh books especially those of later date and recognised as authoritative in wide circles (by *idjmā'*) are practically "law books556 for the orthodox Muslim; in them he finds Allh's *Sharī'a* expounded in the way in which it is binding on him, and according to the particular *madhhab* which he follows. But it is not everyone who is able himself to ascertain from the fikh books with sufficient technical knowledge how the law affects particular cases; the laity rather require instruction from experts. This is done through *fatwā's*(legal opinions) and a scholar who gives *fatwā's* is therefore called *muffti*.

Allāh's law is not to be completely grasped by the intelligence, it is *ta'abbudī*, i.e. man has to accept it without criticism, with its contradections and its incomprehensible decrees, as wisdom into which it is impossible to enqūire. We must not look in it for causes in our sensē, nor for principles; it is based on the will of Allāh which is bound by no principles, therefore evasions are considered as a permissible use of means put at one's desposal by Allāh himself. Muslim law which has come into being in the course of time through the interworking of many factors, which can hardly be exactly appreciated (cf. Bergstrasser, *Islam*, xiv. 76, *sqq*), has always been presented to its followers as something elevated, high above human wisdom, and with justice in so far as human logic or systematic has little share in it. A

approved"; v. 52 (Medīna, perhaps of the first Medīna period): "To every one (people) of you, we have given a *shir'a* (a path to be followed) and a *minhādj* (a clear path)". Here *sharī'a* and *shir'a* are not yet technical terms.

An old definition of *sharī'a* is given by Tabari on Kur'ān, xlv. 17: the *sharī'a* comprises the law of inheritance (*farā'id*), the hadd-punishments, commandments and prohibitions. In the later system by *sharī'a* and *shar'* are understood Allāh commandments relating to the activeties of man, of which those that relate to ethics are taken out and classed together as *ādāb* (cf. ADAb., AKHLĀK). Fikh (along with the sciences of *tafsīr* and *hadīth* and the ancillary scinces is the science of the *shrī'a* or the *sharā'i'* (cf. FIKH) and can sometimes be used as synonymous with it, and the *usūl al-fikh* are also called *usūl al-shar'*. According to the orthodox view, the *sharī'a* is the basis (*mansha'*) for the judgment of actions as good or bad, which accordingly can only come from Allāh, while according to the Mu'tazila [q.v.], it only confirms the verdict of the intelligence which has preceded it.

The *Sharīa* (as *forum exterum*) regulates only the external relations of the subject to Allāh and his fellow-men and entirely ignores his inner consciousness his atittude to the *forum internum*. Even the *nīya*(intention) which is required, for example in many religious exercises, implies no impulse from the teart. The *Sharīa* demands and is only concerned with the fulfilment of the prescribed outward forms. The *Sharī'a*, the legal judgment of actions based on it (*hukm*) and the judicial verdict (*kadā'*) which is only concerned with the external circumstances, are in contrast to the concience and religious feeling of responsibility (*diyāna, tanazzuh*) of the individual and his inner relation to Allāh (*mābainahū wabaina 'llāh)*. Religious minds like al-Ghazālī therefore protested against the over-estimation of the legal point of view and the *fakīh's* themselves say that it is not sufficient simply to fulfil all the commaodments of the *Sharī'a*. With this is connected the position of the *Sharī'a* among the Sūfis [q.v], for which cf. I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam* 2, 165 sqq. and R. Hartmann, *al-Kus*chairis Darstellung des Sûfītums, 72, 102 *sq*. The law is a starting-point on the path of the sūfī; on the one hand, it can serve as an indispensable basis of the further religious life, which the fulfilment of the law has to intensify (*Sharī'a = amr bi-'ltizām al-'ubbūdīya* = "conmmands to follow the path of recognition", and *hakīka = mushā-*

SHARĪ'A

SHARĪA (A.) also SHAR' (originally infinitive the road to the watering place, the clear path to be followed, the path which the believer has to tread, the religion of Islām, as a technical term, the cannon law of Islām, the totality of Allāh's commandments (also used as the term for single commandments = Hukm, the plural *sharā'i'* = *ahkām*, which is also used as identical with *sharī'a); *shir'a*,. which was also used for custom and later became obbsolete, is synonymous. *shārī*'is also used as a technical term for the Prophet as the preacher of the *sharī'a*, but more frequently it is applied to Allāh as the law-giver. *Mashrū'* is what is laid down in the *sharī'* a. Anything cnnected with the cannon law, or anything in keeping with it, or legal is called *shar'ī*. *shar'ī*: is also used in opposition to *hissiī* ("purely sensible"): the former means the outward perceptible actions, which come under the cognisance of the law; the latter, all those in which this is not the case and so they have no significance in the *sharīs* (offer and acceptance are, for example, in concluding a bargain, *shar'ī, in other circumstances hissī*). Similarly *shar'* and *hukm* are in contrast to *hakīka*, the actual relations, from which those created by the law may be divergent.

The technical use goes back to some pasages in the Kor'ān: xlv. 17 (of the last Mekkan period; on the dating cf. Nöleke-Schwally, *Geschichte des Qorāns*, i. 58 *sq*., and Grimme, *Mohammed*, ii. 24 *sq*.): "Then we gave them a *shrī'a* (a path to be followed) in religion; follow it and not the wishes of those who have no knowledge"; xlīī. II (the same peroid, perhaps somewhat later): =To you he hath prescribed the religion (*shara'a*), which", etc.; ibid 20: ".... gods, who have prescribed a religion for them (*shara'ū*), which Allāh hath not

(iii) With reference to special features of *matn* or *isnād*. *Ziyādāt al-thikāt* means additions by authorities in *matn* or *isnād* which are not found in other transmissions. Views differ regading the extent to which such information is acceptable. *Mu'an'an* is used of an *isnād* where 'an (on the authority of) is used with no clear indication of how the tradition was received. It is held that when those who use it are known to be genuine, and to have heard the person they quote, the tradition is *muttasil*. *Musalsal* is applied when the transmitters in an *isnād* use the same words, or are of the same type, or come from the same place. *Musalsal al-half* is a type in which each transmitter swears an oath, and *musalsal al-yad* is the type in which each transmitter gives his hand to the one to whom he transmits the tradition. *Mudallas* is used of a tradition with a concealed defect in the *isnād* (concealing defects) may consist in pretending to have heard a tradition from a contemporary when that is not so *(tadlīs al- isnād)* , or in calling one's authority by an unfamiliar *ism, kunya*, or *nisba (tadlīs al-shuyūkh)*, or in omitting a weak transmitter who comes between two sound ones *(tadlīs al-taswiya)*. *Mubham* (abscure) is used when a transmitter is named vaguely, *e.g., radjul* (a man), or *ibn fulān* (son of so and so) without giving the man's *ism*. *Maklūb* (transposed) is applied when a tradition attributed to someone other than the real authority to make it an acceptable *gharīb* tradition, or when two traditions have the *isnād* of the one with the *matn* of the other. some use *munkalib* when there is a slight transposition in the wording. *Mudradj* (inserted) is used of a gloss in the *matn*, or of giving with one *isnād* texts which differ with different *isnād*, or of mentioning a number of transmitters who differ in their *isnād* without indication this. Generally it is used of inserting something in the *isnād* of one tradition from another to make this appear part of it. *Mudtarib* (incongruous) is used when two people or more disagree with one another in their version of a tradition, they being people of similar standing. The difference may affect *isnād* or *matn*. *Idtirāb* makes a tradition weak. When a man is called *mudtarib al-hadīth* it means his traditions are confused. *isnād 'ālī* (a high *isnād*), which is used when there are very few links between the transmitter and the Prophet, or between him and a certain authority, is considered a valuable type on the ground that the fewer the links the fewer are the possible chances of error. *isnād nāzil* (a low *isnad*) means that there are many links The quality of the former is called *'uluww* and of the latter *nuzūl*....

a tradition from only one Companion, or from a single man at a later stage. It may apply to *isnād*, or *matn*, or both. It is to be distinguished from *gharīb al-hadīth* which applies to uncommon words in the *matn* of traditions. *Fard* can be used of an *isnād* with only one transmitter at each stage, or of a tradition transmitted only by people of one district. Ibn al-Salāh (d. 643/1245) says every *fard* is not reckoned *gharīb*; al-Nawawī (d. 676/1278) considers those from one district to be *fard* and those from individuals *gharīb*. *Shādhadh* is a tradition from a single authority which differs from what others report. If it differs from what people of greater authority transmit, or if its transmitter is not of sufficient reliability to have his unsupported traditions accepted, it is rejected. *Āhād* is used of traditions from a relatively small number of transmitters, not enough to make them *mutawātir*. *Khabar alāhād*, or *al-hadīthī* is to be distinguished from *khabar al-wāhid*, a tradition from a single man.

(ii) with reference to the nature of the *isnād*. *Muttasil* is used of an unbroken *isnād* traced back to the source. If it goes back to the Prophet it is *muttasil marfū'*, i to a Companion it is *muttasil mawkūf*. *Musnad* is generally applied to a tradition with a fully connected *isnād* traced to the Prophet, i.e., both *muttasli* and *marfū'*, though it has been applied by some to connected traditions going back to a Companion or a Successor. *Marfū'* is a tradition traced to the Prophet whether or not the *isnād* is complete; but some would treat it as equivalent to *musnad*. *Mawkūf* is a tradition going back only to a Companion. *Maktū'* is a tradition going back to a Successor regarding words or deeds of his. Al-Shāfi'ī and al-Tabrānī used it in the sense of *munkati'*, which has been used of an *isnād* including unspecified people, or one later than a Successor who claims to have heard someone he did not hear. It is also used of one later than a Successor quoting directly from a Companion; but commonly it is applied when there is a break in the *isnād* at any stage later than the Successor. *Munfasil* (separated, divided) may be found applying to a tradition with several breaks in the *isnād*, to distinguish it from *munkati'*. *Mu'allak* (suspended) is used when there is an omission of one or more names at the beginning of the *isnād* is omitted. *Mursal* is a tradition in which a Successor quotes the Prophet directly. *Mu'allal* or *Ma'lūl* applies to a tradition with some weakness in *isnād* or *matn*. al-Hākim calls it a tradition mixed with another, or containing some false notion of the transmitter, or given as *muttasil* when it is *mursal*.

Traditions were divided into *Sahīh* (sound), *hasan* (good), and *da'īf* (weak) or *sakīm* (infirm). *sahīh* traditions have seven grades: (1) those given by al-Bukhārī and Muslim; (2) those given by al-Bukhārī alone; (3) those given by Muslim alone; (4) those not given by either, which however fulfil their conditions *(shurūt)*; (5) those which fulfil al-Bukhārī's *shurūt;* (6) those which fulfil Muslim's *shurūt;* (7) traditions sound in the opinion of other authorities. *Hasan* traditions are not consider quite so strong, but they are necessary for establishing points of law. Indeed, most of the legal traditions are of this type. There are varieties of the *hasan* but authorities are not all agreed on the subject. Al-Tirmidhī has used *hasan* along with other words, but in his final chapter he has unfortunately not explained what he means all the terms he uses. Weak traditions also have various degrees. Allowance is made for using weak traditions dealing with exhortations, stories, and good behaviour, but not for those dealing with matters of law or with things which are allowable or forbidden. Abū Dā'ūd has used *sālih* for traditions about which he has made no remark, some being sounder than other Some have held *sālih* to be a grade inferior to *hasan*, but this view is not common. Ibn Hadjar al-'Askalānī (d. 852/1449) distinguishes between *sālih al-ihtidjādj* (fit to be used as proof) and *sālih al- i'tibār* (fit to be considered), the former being equivalent to *hasan* and the latter, though weak in itself, deserving consideration to see whether it is corroborated. If that is so it becomes *sālih bi-ghayrihi* (fit through another tradition) and *sālih al-ihtidjādj*. but in classical terminology *sālih* is applied to transmitters rather than to traditions.

Most of the following technical terms, mainly dealing with the *isnād*, acquired a stable meaning although all authorities did not agree in their interpretation of some. For convenience they are here arranged in five groups.

(i) With reference to the number of transmitters. *Mutawātir* is applied to a tradition with so many transmitters that there could be no collusion, all being known to be reliable and not being under any compulsion to lie. *Mashhūr* is a tradition with more than two transmitters, some such being *salīh* and others not. *Mustafīd* is treated by some as equivalent to *mashhūr*, by some as equivalent to *mutawātir*, but by most as an intermediate class. *'Azīz* is used of a tradition coming from one man of sufficient authority to have his traditions collected when two or three people share in transmitting them *Gharīb* is

who have a reputation for goodness". Abū'Āsim al-Nabīl (d. 212/827) is credited with the similar statement, "I have not seen the good man lying about anything more than about *Hadīth*". The fact that different types of people invented traditions shows how important *Hadīth* had become. Because of this, ingenious men made use of it to propagate their ideas.

Criticism was made of transmitters for various other reasons. Some were accused of carelessness in transmission, others of being inaccurate in old age, others of pretending to transmit traditions when they had lost their books and were depending on a faulty memory. Al-Hākim (d. 405/1014) accuses some of tracing back to the Prophet traditions which went back only to Companions or Successors.

As a result of the effort to investigate the genuineness of traditions biographical works were compiled regarding the people who appear in *isnāds*. It was important to know the years of their birth and death, for this shows whether they could have met the people they are said to have quoted. Statements were also recorded regarding the degree of their trustworthiness, but these raised problems for they were frequently contradictory. Although it is said that such material was collected from the first century, the books were mainly compiled from the third century onwards. Arabs were notable as genealogists, and therefore one may not unreasonably assume that while the books began to appear comparatively late, materials for the earliest periods were available. Books were also written confined to traditionists in particular districts, *madhhabs*, or centuries, some including people of other interests. It is important to note that while these are called *ridjāl* (men) works, they include many women traditionists (see further AL-DJARH WA'L-TA'DĪL).

The criticism of traditions soon developed a series of technical terms, a number of which are found in the six books, where comments on traditions are common. Al-Tirmidhī made a notable contribution to the criticism of Traditions, for he not only supplied notes to the large majority of his tradition, but concluded with a chapter in which he discussed some points (see *Varieties of the hasan tradition*, in *Journal of Semitic Studies*, Vi (1961), 37 ff.). The use of technical terms seems to have been a gradual development, but although a particular term might be used differently at different periods, fairly general agreement about most of them was eventually reached

Ibn Mādja's *Sunan*, but spoke of the 'five' books. Nevertheless the six books were eventually recognized, although some people preferred Mālik's *Muwatta'* to Ibn Mādja's *Sunan*. Other works also were compiled, and while that did not command so much general respect as the six books, they are recognized as important and are quoted. Among these mention may be made of the works of al-Dārimī *[q.v.]*, al-Dārakutnī *[q.v.]* and al-Bayhakī *[q.v.]*. Commentaries were written on the books of Tradition, and there are many works which give selections of one kind or another. A favourite type of work uses the title *Arba'īn* from the practice of collection forty tradition on some particular subject. Larger works were also compiled giving selections of traditions from various sources. One of the best known of these is *Misbāh àl-sunna* by al-Baghawī *[q.v.]*, enlarged into the still more popular *mishkāt al-Masābīh* by Walīal-Dīn.

The works to which reference has been made are those recognized by Sunnīs. The Shī'īs have books of their own, accepting only traditions traced through 'Alīs family, an important purpose being to support the claims of the Shī'a.

III. CRITICISM OF HADīTH

Before the recognized books were compiled the body of Tradition had grown enormously, and serious students recognized that much of it was fabricated. The *Kussās* (storytellers) were men who invented the most extraordinary traditions to which they attached seemingly impeccable *isnāds*, their purpose being to astonish the common people and receive payment for their stories. The spurious nature of such was easily recognized. Others fabricated traditions to spread false doctrines, and this was sometimes so cleverly done that it had a chance of being undetected. For example, one such quotes the Prophet as saying, 'I am the seal of the prophets; there will be no prophet after me unless God wills'. The phrase 'unless God wills' is so common that it could easily pass without comment, but men of insight noticed the heretical tendency in spite of the excellent *isnād* which supported it. Some who had invented traditions to teach heretical doctrines afterwards confessed what they had done, but as many of their traditions had been incorporated in books they did not know how to undo the damage. At the other extreme there were pious men who were so disturbed by the laxity of their times that they invented traditions to exhort men to live righteously. Yahyā b. Sa'īd (d. 143/760) is reported to have said, "I have not seen more falsehood in anyone than in those

men who made notes for their own guidance, and these notes formed a basis for larger works produced later. Among them mention may be made of 'Urwab al-Zubayr (d. 94/712 or 99/717) in Medina who is quoted as transmitting many traditions from his aunt 'Ā'isha, and Muhammad b. Muslim Ibn Shihāb al-Suhrī (d. 124/741) who settled in Syria and was one of the most widely quoted authorities. Reference is even made to *sahīfas* (scripts) in which some Companions of the Prophet collected traditions.

When more formal books were first compiled they were not the type called *Musnad* works, the word indicating that each Companion's traditions were collected together While this Arrangement has its interest, it is not very convenient. People would want to consult traditions on particular subjects and would therefore need to read through much irrelevant material before discovering what they were seeking. Such works as those of al-Tayālisī (d. 203/818) *[q.v.]* and of Ahmad b. Hanbal (d 241/855) *[q.v.]* are arranged according to this method. Mālik had arranged his *Muwatta'* according to the subject matter, but the 3rd/9th century was the time when the important *Musannaf* (classified) works were compiled. They were said to be arranged *'ala'-abwāb* (according to the sub-sections), and this arrangement of the material proved to be much more convenient Six of these *Musannaf* works eventually took precedence over others. The most authoritative were considered to be the *Sahīhs* of al-Bukhārī *[q.v.]* and Muslim (d. 261/875), followed in importance by the *Sunan* works of Abū'ūd *[q.v.]*, al-Tirmidhi (d 269/892), al-Nasā'ī (d. 303/915) and Ibn Mādja (d 273/886) the *Sahīhs* contain biographical material and Kur'ān commentary in addition to details of religious observance, law, commerce, and aspects of public and private behaviour which are the main interest of the *Sunan* works. The corpus of Tradition provides details to regulate all aspects of life in this world and to prepare people for the next In theory the traditions of al-Bukhārī and Muslim are all considered sound, whereas those in the other books have varying degrees of worth; but criticism has been made even of some of al-Bukhārī's and Muslim's traditions.

There was no official body to commission the books of Tradition, so they had to make their own appeal to the community. By the 4th/10th century the collections of al-Bukhārī and Muslim were fairly generally recognized, and the others gained recognition after longer periods. For example, Ibn Khaldūn (d 808/1406) did not recognize

HADĪTH

HAdĪTH (narrative, talk) With the definite Article *(al-hadīth)* is used for Tradition, being an account of what the Prophet said or did, or of his tacit approval of something said or done in his presence *Khabar* (news, information) is sometimes used of traditions from the Prophet, sometimes from Companions or Successors. *Athar*, Pl *āthar* (trace, vestige), usually refers to traditions from Companions or Successors, but is sometimes used of traditions from the Prophet. *Sunna* (custom) refers to a mormative custom of the Prophet or of the early community.

I. THE DEVELOPMENT OF HADĪTH

Tradition came to be considered second in authority to the Kur'ān, but this was the result of a lengthy process. The Prophet had made a great impression on his contemporaries, and Islam had not only survived his death, but had quickly spread far beyond Arabia It is therefore only natural that those who had known him should have much to tell about him and that new converts should have been anxious to learn what they could about him. Many of his Companions settled in conquered countries where it is reasonable to assume that they would be questioned about him; but there would be nothing formal about the retailing of stories and little attempt at first to record them. At that time there was no idea that Tradition was second in authority to the Kur'ān because there was no collected body of traditions. At the Prophet's death, the Kur'ān remained as the source of guidance and it was only gradually, as new problems arose, that men came to feel the need of a subsidiary authority. Individuals and groups in various regions developed an interest in Tradition, and many tradi-

al-asl li-ma'nan wāhia'[m]. That their works, in spite of the richness of their materials, make so slight a contribution to the solution of the problem is due, among other reasons, to the fact that for them the explanation of the *addād* was not so much a scientific task as a pruely practical one. To the Arabs it was of prime importance to give as complete an index as possible of all the words destined for daily and literary use, which have contrary meanings; they are therefore often guided somply by exterior consonance; thus for instance they put among the *addād* the word *mūdī*, 1. "perishing" root *wdy*, 2. "vigorous", "strong", root *'dy*.

F. Giese, in *Untersuchungen uber die Addād auf Grund von Stellen aus altarabischen Dichtern*, Berlin 1894, explained, for most of the *addād* which he found in old poetry, how they passed to the opposite meaning, by arranging them under varous semasiologgical categories: 1. Metonymy, when one meaning of the word is to be explained as being a causal or temporal consequence of another meaning, e g *na'a*, to lift a burden with difficulty, to carry it away, *nāhil*, he who goes to the water, the thirsty one, he who returns from the water, having his thirst quenched. 2. concatenation of concepts of various kinds; for instance *bayn*, separation and union (according to whether one is separated alone from a group or in union with another), or *djalal* "to be rolled", hence "heavy, but also "to be rolled and shrile up", hence "insignificant" "light". 3. Contraction of concept, either by refining or coarsening it, as for instance *rarhma* "to be marrow-like, stong", and "to be marrowless, feeble".4. For the words of motion and odour the neutral original meaning

by Ibn al-Anbārī fall under one or other of the points just quoted and therefore ought not to be considered as *addād*; only a small residue remains.

The Arabs themselves already sought for expltanations for these phenomena, but only one deserves consideration in so far at least as in the interpretation it leads back to the root, whence both meanings have branched out (Ibn al-Anbārī, loc. cit , 5; *al-Muzhir*, i, 193 ff.). The other explanations account only for the actually occurring meanings, and either regard all the *addād* as meanings borrowed by the roots from one another (Ibn al-Anbārī, loc. sit., 7; *al-Muzhir*, i, 194), or attempt, often clumsily, to harmonize the meanings; for instance, the Arabs explain *ba'd* in its meaning "whole" by arguing that the whole thing is only a part of something else (Ibn al-Anbārī, 6).

C. Abel, *Uber den Gegensinn der Urworte*, Leipzig 1884 (reprinted in his *Sprachwissenschaftlichen Abhandlungen*, Leipzig 1885) made an attempt to find a general explanation, starting from a single point of view, for the linguistic phenomenon of the "enantiosemia" as a whole. According to him the words used by primitive men were not expressions for certain unambiguous concepts, but described rather the mutual relation between two opposites; e.g. the concept of"strong" could only be under-stood by a conparison with "weak", and the two sides of the opposition was only gradually distinguished by phonetic changes. The theory of Abel was not eccepted by linguists, but found recognition among the psychoanalysts.

R. Gords, *Words of mutually opposed meaning*, *Am. J. Semit. Lang.*, 1938, 270-80, also endeavours to find an explanation that should be valid for all *addād*, Starting from modern anthropological theories, he connects the *addād* with taboo and mana and concludes that"by and large, words of contradictory meaning endure in the speech of mankind only as survivals from primitive ways of thought.

Against such theories, the prevailing opinion in general linguistics is that the enantiosemia cannot be explained from a unique principle. Words have from their origin a fixed meaning; in the case of each *didd*, therefore, one of the meanings must be considered as original, the other as secondary. The task of lingguistics is to trace out in each case the gradual change of meaning, although it is immediately evident that the facts cannot be established for each *didd*. As a matter of fact, the Arab philologists already admitted in principle this foctrine:

only a small residue. Hence al-Mubarrad (MS Leiden 437, p 180) and Ibn Durustawayh (quoted by al-Suyūtī, *al-Muzhir*, i,191) went so far as to deny entirely the existence of the *addād* in Arabic. Ibn al-Anbārī enumerates in his book more than 400 such *addād*; but in spite of the fullness of the work such words as *ankara, walā*, etc. are missing. Redslob has already pointed out that a condiderable part of this must be eliminated, as the authors either extend too far the concept of the *addād*, or artificially accumulate as much matter as possible: 1. First of all it must be noted that most of the words quoted were known to or currently used by the Arabs only in one meaning, and the contrary meaning can be evidenced only by scanty and sometimes even contested citations. If it were not so, many misunderstandings would arise in everyday life, while Ibn al-Anbārī in his introduction (p.I) denies any ambiguity. 2. It is absolutely false to consider the words not only in themselves, but also in their syntactical construuction in the sentence, and to establish a *didd* when, through various constructions or interpretations of the sentence, two contrary meaning are possible (Ibn al-Angārī, loc. cit., 167-8). 3. Particles like *in, aw, mā, hal,* must be stuck out from the list of *addād*. Such arguments as that *in* means "if" and "not", that is to say, can both indicate the possibilityy of a thing and negate it, are feeble, Equally trivial are the considerations that verbal forms (*kāna* or *yakūnu*) indicate different tenses, or that proper names (*Ishāk, Ayyūb, Ya'kūb*) may also have secondary meanings. 4. Forms which only in certain circum stances may have a meaning contrary to their usual one could be enumerated inlarge numbers. Here belong words such as *ka's*, goblet, and also its contents, *nahnu*, we. I; further all the *fā'il* forms which are slso passive (e.g. *wāmik, khā'if*) and the *fa'il* forms that are also active (e.g *amīn*); the elatives which may be formed from participles of the first and augmented roots; the verbs that sometimes also in the first form have a causative meaning (e.g. *zāla*) etc.; but none of these cases represent any real *addād*. 5. Equaly to be excluded are words which in certain cases are used ironocally (*thtizā'un* ot *tahokkumun*) e.g. *yā 'ākil*("intelligent") for a fool, or euphemistically (*tafā'ul*), as *yā sālim* ("healthy one!") for a fool, or euphemistically (*tafā'ul*), as *yā sālim* ("healthy one!") for a sick person. The use of both tropes is at the will of the speaker. 6.The highest degree of arbitrariness and artifice was finally attained by the grammarians who count among the *addād* words like *tal'a* (in the meaning of "waterpipe" and "hill"), on the grounds that water flows downwards and the hill rises upwards. - Most of the examples given

quite natural that *i'rāb* "arabicising", by narrowing of meaning shouuld come to have the above limited technical meaning; *i'rāb* is therefore at bottom only arabicisation *xaT* ε'ξoϰℵγ. How much *i'rāb* was considered the exclusive advantage of the Arabic language is clear from the passionate polemic of Ibn Fāris [q.v.] against the assertion that the Greeks also had an *i'rāb* (Goldziher, *Muh. Studien*, i. 214).

ADDĀD (A.) (plur. of *didd* = "a word that has two contrary meanings"), words which, according to the definition of Arab philologists, have two meanings that are opposite to each other. e g. the verb *bā'a* which may mean "to sell" and also "to buy" (= *ishtarā*); even the word *didd* itself belong to the same category of words, for in such an expression as *lā didd[u] lahū* it has not the meaning of "opposite", but that of"equal". The *addād*, from their point of view, belong as a particular class to the homonyms (*al-mushtarik [q.v]*, except that the latter class comrises two words that have the same sound but two different meanings (*ma'nayan mukhtalifān*), while in the *addād* the two meanings are directly opposite to each other. The Arabs treated of this lexical question with the passion and accuracy which they applied to all the other domains of their langguage, and they devoted to it either special chapters of general works (e.g. al-Suyūtī. *al-Muzhir*, Būlāk, i, 186-93; Ibn Sīda, *Mukhassas*. xii, 258-66), or separate monographs. The latter were enumerated for the first thime by M. Th. Redslob. *Die arabischen Wörter mit entgegengesetzter Bedeutung*. Gttingen 1873, 7-9 (the name of al-Djāhiz, however, is to be cancelled). While some of these words are known from citations, books called *Kitāb al-Addād* by the following authours are preserved, and in part published: I) Kutrub (d. 206/821), ed H. Kotler. *Islamica*, 1932; 2) al-Asma'ī (d. 216/831), ed A. Haffner, *Drei arabische Quellenwerke über die Addād*. Beirut 1913, 45-61; 3) Abū 'Ubayd (d. 223 837), see Brockelmann, SI, 167; 4) Abū Hātim al-Sidjistāni (d. ca. 250/864), ed. Haffner, ibid., 71-157, 5) Ibn al-Sikkīt (d 243/857), ed. Haffner, ibid., 163-200: 6) Abū Bakr b al-Anbārī (d. 327/939), ed. M. Th. Houtsma, Leiden 188; also Cairo 1325; 7) Abu al-Tayyib al-Halabī (d. 381/991), see Brockelmann. SI, 190; 8) al-Saghānī (d 650/1252), ed. Haffner, ibid. 221-48.

The opinion which has long been maintained that Arabic, contrary to all the other Semitic languages, contains a very large number of such *addād* is no longer tenable. If all that is false and all that does not belo(ng here are cut out of the list, there remains also in Arabic

unaltered before the *na*, which is considered the representative of the pronoun, also in the strong roots in all three moods. In the other forms of the imperfect, which have the affixes *ī-na, ā-ni, ū-na, ī, ā* and ū or, according to the Arab view, the consonants *y, alif, w*, represent the pronominal subject, while the retention of the *n* with its auxiliary vowel is considered a mark of *raf'* and its omission as a sign of *djazm* and then of *nasb*. The Arab grammarians do not recognise at all an energetic "moods" with a name of its own, to them there is simply a strengthening *n (nūn mu'akkida)* added to the imperfect forms, which become *mabnī* before it. As their *n* is not a formative element merged in the verb but is regarded as a seggarate particle, the energetic mood is dicussed in Arabic grammars under the particles, which seems strange to us.

On the reason why the linguistic phenomenon here discussed has been given the name *i'rāb*, later native scholars puzzled their heads and gave variouus unsatisfactory suggestions, cf. Ibn al-Anbbārī *Asrār al-'Alrabīya*, p. 9, 15 ff. According to Wetzstein (*Ztschr. f. Völkerp-sychologie*, vii. 461), *i'rāb* means Beduinising, transferring into the language of the Beduins. V.v. Rosen similarly interprets it (*Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges.*, xxviii. 170). "to speak as a genuine desert Arab". Vollers (*Volks-sprache und Schriftsprache im alten Arabien*, p. 141) entirely agrees with Wetzstein; on the other hand, Nöldeke (*Beitrge zur semitischen Sprachwissen-schaft*, p. 5) says that the application of the term to the Beduins as the only men speading pure Arabic at the time is "indeed possible but not certain". The obvious thing may be here too the most probable. *A'raba*, the verbal noun of which is *i'rāb*, means primarily, to arabicise, to give a word an Arabic form, to pronounce it in the genuine Arab way; the word is commonly enough applied, particularly also by Sībawaih, to foreign words adopted into the Arabic vocabulary in which case there is of course no possibility of a reference to the Beduins, as the contrast between *'Adjam* and *'Arab*, non-Arabs and Arabs, is obvious. If we reflect that the cradle of Arab learning was in the 'Irāk with its population, predominantly Aramaic and Persian, whose language completely failed to distinguish cases and moods, that the latter must have been the most striking characteristic of Arabic in contrast to the foreign languages with which they were acquainted, especially as according to good and abundant evidence it was particularly dificult for the non-Arab proselytes, who contributed a strong contingent to the lingguistic scholars, so that they frequently found it a stumbling block, one will find it

that of the affixless forms of the moods of the imperfect of the strong verb. This result in the following division: 1. *raf'* (u) = nomiative (e.g. radjul-u^{n}) and indicative (*yakhul-u*); 2. *djarr* (i) = genitive (*radjul-i^{n}*); 3. *nasb* (a) = accusative (*radjul-a^{n}*) and subjunctive (*yaktul-a*); 4 *djazm* (lack of vocalisation) = jussive mood (*yaktul*) The three first named are originally simply names of the vowels concerned, they are still used as such not infrequently by older grammarians, without reference to the *i'rāb* and even for vowels in the interoir of a word, and this use is even found in Sībawaih, in spite of the fact that (i. 2.$_{3}$) he expressly reserves them for *i'rāb* The usual usage in Sībawaih however proves that even then they were felt to be genuine terms for the corresponding cases and moods. They are in fact used by him in cases where the declension is formed in quite a different way from that of the above scheme. Thus e.g. the nominative of the sound masc Plural (*muslim-ū-na*) is called *raf'*, the oblique case (*muslim-ī-na*) sometimes *djarr* or *nasb*, although here, according to the view of the strict Arab grammarians the declension is made through the consonants w and y. It is similar with the dual.

In the noun two kinds of declinsion are distinguished for the singular (in the widest sense, i e. including the broken plural) The noun (*ism*) is either *munsarif* i e. it has all three cases (triptote) and has nunation (*tanwīn*); or it is *ghair munsarif*, i.e it has as its declension vowel only *a* for the genitive and accusative, that is, it has actually only two (diptote) and has no nunation. In this connexion it should be noted that those nomial forms of roots with weak third radical which, like *'asa^{n}*, really show no case changes at all, and according to our view are indeclinabble, are traced to corresponding stong forms through the application of definite phonetic laws and like the later - although according to the terminology of the finised system only *takdīra^{n}* (virtually) - are considered *mu'rab* and further as *munsarif* or *ghair munsarif*. Moreover a noun has not *i'rāb* as an unalterabble character; although *radjulu^{n}* is in general considered *mu'rab*, this does not prevent that in the vocative: *yā radjul-u* and in combination with the *lā* of the general negation: *lā radjul-ahuna*. the Arabic grammarians do not regard the *radjul-u* or *radjul-a* as *raf'* or *nasb* but as *mabnī* sui generis. The Arab grammarian always rivetted his attention on the individual form and not on its place ina system of declension or conjugation, for which he has not even a name. It is thereforre quite natural that he should in the imperfect also interpret the 2 and 3 pl. fem. (*yaktul-nl, taktul-na*, as *mabnī*, because here the verb remains

IʿRĀB

IʿRĀB (A.) Technical term in Arabic grammar, frequently translated by "inflexion" has however a much narrower meaning. For in the nouns it only applies to the formation of cases but not to numbers and in the verb it refers exclusively to the distinction of the moods of the imperfect and therefore is not applied, as Flügel, *Die gramm. Schulen der Araber*, p. 15, erroneouly assumes, to the formation of the genders of the verb and its tenses and even to that of the personal forms, which are regarded as nominal elements added to the verb proper.

According to the view of the Arab grammarians in practices every occurrence of *iʿrāb* presupposes as effective cause a governing word, *ʿāmi* [q.v.]. In contrast to *iʿrāb* is *bināʾ* [q.v.] which is applied to all words which retain their form irrespective of syntacical influences. According as it is capable of *iʿrāb* or not, a word is called *muʿrab* or *mabnī*. The two conceptions *ʿāmil* and *iʿrāb* have thus to be regarded as the central points round which the theory of syntax of the Arab grammarians turns. Where a distinction is made between declension (*tasrīf*) and syntax (*nahw* in the narrower sense), the theory of the *iʿrāb*, as ʿAlī al-Djurdjānī, *Kitāb al-Taʿrifāt*, ed. Flügel, p. 61, 10 rightly says, is, in contrast to our view, excluded from the former. On the other hand, *ʿilm al-nahw* is sometimes actually called *ʿilm al-iʿrāb* (Flügel, *Gramm. Schulen*, p. 15, note I).

The Arabs further differ from our grammatical notions in having no comprehensive terms for "case" and "mood"; but use the same terms with-out distinction for the various cases and moods if they agree in phonetic character. These terms are taken from the terminations of the cases of the triptote singular of the strong nouns and from

spent several years in South Arabia. Young he may have been in comparison with other Shaikhs, but it would be rash to made any definite statements. As regards his religious views we can only say that from his poems we can glean nothing that would point to anything else than the customary pagan fatalism.

As regards his value as a poet we can only repeat the opinion of native critics who are only undecided whether he is one of the greatest poets of the time of paganism or the greatest of all. His description of the camel in his *Mu'allaka* is justly celebrated and hardly surpassed by any other Arab poet. As regards the genuineness of his poems I must refer the readers to the conc;isopms pf Ahlwardt and Geiger, though I should like to suggest that perhaps more is genuine than these two authorities will admit. If al-Mutalamis, al-A'shā. 'Ubaid, the *rāwī* of the latter, Simāk b. Harb, Hammād al-Rāwīya and al-Haitham b. 'Adī really handed down his poems we may expect that his poems did come down to the time when they were finally commented by grammarians and are preserved with a certain amount of accuracy. The best accounts we have of the poet are contained in the *dīwān* in the recension of Ibn al-Sikkīt, where unfortunately the editor has mixed the latter's notes with those of al-A'lam and in the introduction to the *Mu'allaka* by Ibn al-Anbbārī.

falling into the hands of the governor of Bahrain (this poem is not in Ahlwardt nor Seligsohn). Ibn al-Sikkīt tells us further that the governor was not willing to kill him and the king sent an official who killed the unwilling governor as well as Tarafa.

Against this we must set the tale of the letter. king 'Amr in a celebrated legend is stated to have given to Tarafa and his kinsman al-Mutalammis. After a visit to his court where he treated them with honour, a letter each containing a recommendation for suitable reward by the governor of Bahrain upon their arrival. Such a course of bestowing favours, though unusual, was plausible as the reward might consist of cattle, but al-Mutalammis, becoming suspicious, broke the seal and asked a youth at al-Hīra to read the contents reading that the letter contained a command for their execution and afraid of his life, he decided to go to Syria and advised Tarafa to open his letter also, but the latter refused to do so, thinking it impossible that the king would dare to have him murdered among his own people. While al-Mutalammis fled to Syria and from there sent his Hidjā'-poems to the king, Tarafa went to Bahrain and met with a cruel death, being buried alive after having been maimed. I believe that this account has been invented by ancient antiquarians who knew from the poems of al-Mutalammis that he made mention of a letter in his poems, the contents of which are not even known
and may have been of an entirely different nature.

Ibn al-Anārī in the introduction to his commentary on the *Mu'allaka* claims an uninterrupted chain of authorities down to al-Mutalammis himself, a chain which has every semblance of being genuine, unless we cast suspicion upon Hammād al-Rāwiya (ed. Rescher, p. I). From the same commentary we learn that Tarafa had already received discourtesy from king 'Amr and his brother Kābūs when he visited the court during the reign of their father (*loc. cit.*, p.5). I am inclined in consequence to believe that Tarafa never visited the court of king 'Amr at all during his reign, but took sides with his half-brother, 'Amr b Umāma, went with him to the Yaman, where they stayed for some years, because 'Amr b. Umāma married there and had had several children, before he undertook his expedition to the Yamāma (Commentary of Ibn al-Sikkīt). This also makes it impossible that Tarafa died at a very early age; he had been at the court of al-Hīra before the accesion of 'Amr, probably as one of the notables of his tribe and

young. The latter is a conclusion arrived at from some verses of al-Khirnik, who is claimed to have been a sister and in the verses in question mentions the age of 26 years. As she is said to have been a daughter of a man named Hiffān it is more probable that her elegy, composed upon another unknown person, was assumed to refer to Tarafa, who may have died at a comparatively early age.

We obtain some light by comparing contemporary history. When 'Amr succeeded his father in 554 A.D. he gave to his brothers certain commands, but slighted his half-brother 'Amr b. Umama. The latter went to South Arabia accompanied by Tarafa to obtain help from the Yamanite princes. Tarafa had left some camels belonging to (or inherited from) his father in the district where kābūs, a brother of the king, and 'Amr b. Kais al-Shailānī were in command 'Amr b. Umāma received the support of the Yamanite tribe Murād, the troops being under the command of Hubaira b. 'Abd Yāghūth. When they reached the Yamāma. Hubaira fell ill through drinking from a well and 'Amr b. Umāma sent to him a doctor who applied hot irons clumsily to his stomach in the effort to cure him and almost killed him. Believing that the doctor had acted under instructions of 'Amr. Hubaira had him murdered at a place called kadīb and he and his clansmen returned to the Yaman. The man who has slain 'Amr went with his family to al-Hīra expecting a suitable reward from. King 'Amr, but instead of this he and his family were burned alive. This event is mentioned by Tarafa in the first poem of his *Dīwan* in the recension of Ibn al-Sikkīt (not found in Ahlwardt's edition except for a few verses). The poet also claims in the same poem the return of the camels confiscated as being the property of his father who is here called Ma'had. They were pastured near Tabāla (Ibn al-Sikkīt, N°. 2). In this poem which must be considerably later, he gives full vent to his feelings because the property is not restored and accuses also a man named 'Abd 'Amr b. Bishr, who was not a relation of the king as is generally assumed by the biographers. The latter seems to have benefited from the confiscation. This poem had not the desired effect and Tarafa composed a violent attack upon the king in which he says that it would be preferable to have a sheep to rule than king 'Amr (this poem has 17 verses in the recension of Ibn al-Sikkīt; only 9 verses are found in Ahlwardt, N°. 7 and App. 17). This appears to have been the climax and from a poem by a sister of Tarafa, whose name Ibn al-Sikkīt does not give, it appears that 'Abd 'Amr was to a great extent responsible for Tarafa

TARAFA

TARAFA B. 'ABD AI-BAKRĪ is unanimously considered by Arab critics one of the fore-most poets of the period before Islām and is the author of the longest of the poems known by the name of *Mu'allakāt.* He is at the same time one of the earliest poets of that period of whom poems are preserved. The editors of the *Mu'allaka* and of his collected poems generally give a full genealogy from which however we can gain with certainty only that he belonged to the section of Bakr of the Wā'il tribes His father's name is given as al-'Abbd b. Sufyān, the name 'Abd being probably only an Islāmic abbreviation of some theophoric name like 'Abd Manāt. The biographies given in Arabic authors are exceedingly unsatisfactory, and generally attempts are made to draw conclusions from his verses. This much seems certain, that he had relations with the court of the kings of al-Hīra, especially with king 'Amr b. Hind, who reigned approximately from 554 to 568 of the Christian era. The lands of the poet's tribe lay in Southeastern Arabia, in Bahrain and the Yamāma, which appears also to have been the home of the earliest Arab poets of whom we have any reliable knowledge and it is possible that Arabic poetry, as we know it, spread from this part of the country.

Tarafa is, in a legendary account, brought into contact with the still earlier poet al-Musaiyab b. 'Alas, whom he is said to have corrected when he made a mistake in one of his poems. Generally Arab antiquarians describe Tarafa as extra-ordinarily precocious and argue from a poem (Ahlwardt, N°. I) that he was a mere boy, when he composed verses after the death of his father, when his uncles acted unjustly towards his mother Warda. He is also stated to have died very

hip and administration). The Third branch is the *'ilm al-badī'* which deals with the embellishment of speech and defines a large number of tropes classifying them in general on the ancient nodel in *ma'nawī* and *lafzī*.

A tendency to proliferation of the figures identified is unmistakble. Where Sakkākī (and his commentators al-Kazwīnī, better known as *khatīb Dimashk* (d. 1338), and al-Taftazānī (d. 1389), whose, works *Talkhīs al-Miftāh*, and *Mukhtasar al-Talkhīs*, have come to supersede Sakkākīs as the standard text-books of rhetoric) list thirty *ma'nawī* figures (some subdivided further) and seven *laffzī*, Ibn Kayyim al-Djawziyya (d. 1350), *Kitāb al-Fawā'id* has eighty-four *ma'nawī* alone

The *Mu'djam fīma'āyīr ash'ār al-'Adjam* of the Persian Shams-i Kays (fl. 1204-30) is the first and a fairly successful attempt to apply Sakkākī's system to a literature other than Arabic.

15-20). Ishāk continues the discussion of 'the various ways of expressing things which Djāhiz *Djāhiz, Kitāb al-bayān wa'l-tabyīn*, had initiated; he criticises the limitations of his predecessors and, from our point of view, indicates one of the directions in which the final systemisation of *balāggha* was to occur. This system slowly takes shape in works like the *Jutāb al-sinā'atayn* to Abū Hilāl al-'Askarī (d. 1005).

The struggle between the ancients and the Moderns which dominates literary life from the middle of the ninth to the close of the eleventh century kept the interest in stylistic analysis alive. Toward the end of this period. 'Abd al-Kāhir al-Djurdjānī (d 1078) refined to a degree never reached by any Arab (or Persian) critic before him the comprehension of the psychological roots of the aesthetic effect. In his *Asrār al-Balāgha* (ed H.Ritter, Istanbul 1954) his principal concern is with simile, metaphor and analogy - later to become the domain of the *'ilm al-bayān..* Djurdjānī succeeded in explaining the (logical and) psychological foundations of the aesthetics implicit in the aspirations especially of the later phases of Arabic (and Persian and Turkish) poetry His is the me rit of having been the first to investigate the 'fantastic aetiology' the very life of Persian poetry in particular (although its technical designation, *hussn al-ta'līl,* is found only more than a century later in SalKKākī). Djardjānī's other important work, *Dalā'il al-i'djāz*, unquestionably spurred the rise of the *'ilm al-ma'ānī* as an integral part of rhetoric.

After Djurdjānī the scholastics hold the field In the third part of his encyclopedia of the sciences, *Miftāh al-'ulūm*, Sakkākī (d 1226 or 1229), gives the *'ilm al-balāgha* the organisation which it was to retain to the present In his treatment it comprises three branches. the *'ilm al-ma'ānī*, 'notions', dealing with the different kinds of sentence and their use; the *'ilm al-bayān*, 'modes of presentation', with the art of expressing oneself eloquently and without ambiguity - both are concerned with the relation of thought to expression and with the different ways to express the 'same' idea which the poet or writer has at his disposal; one must never forget that the *'ilm al-balāgha* as all Arab literary theory is primarily a *Kunstlehre,* an *ars dicendi*, and not an aesthetics in plato's or our own sense, i.e., a *Schönheitslehre*. (At this point a distinct analogy may be drawn to Muslim treatment of political theory which, conspicuous exceptions such as Māwardī's (d. 1058) *al-Ahkām al-sultāniyya* notwithstanding, is concerned with the conduct of the ruler and his administrators rather than with the nature of kings-

887/88; was the justification of the 'new' or 'modern' style, *al-badī'* *[q.v.]*, of which the second half of the ninth century had witnessed the victorious surge. This justification Ibn al-Ma'tazz sought to accomplish by means of the proof that the figures of speech whose generous employment appears to have been the most prominent (and hence the most frequently criticised) feature of the modernistic style in the eyes of the public, were without exception traceable in the Holy Book as well as in classical literature. The reason why Ibn al-Mu'uazz divided the eighten figures of which he furnishes examples into the two categories of *badī'* (five kinds) and *mahāsin* (thirteen) still eludes us We know, however, that the second part of his work (which deals with *mahāsin*) was added by the author after the first had encountered a certain amount of criticism (W. Caskel, in OLZ, 1938, 146-47, sees the rationale for the distinction in the fact that it was only in the employment of the *badī'* figures that 'modern' poetry differed from the classical tradition).

The use of the notion of the 'rhetorical figure' in the interpretation of the Kur'ān antedates the work of Ibn al-Mu'tazz, the method is fully developed in Ibn Kutayaba (d. 889) *Ta'wīl mushkil al-kur'ān* (ed. A. Saqu, Cairo 1373); this fact may help us to understand why the doctrine of tropes and figures was the earliest aspect of *balāgha* to attract systematic investigation

Kudāma b. Dja'far's (d. 922)? *Nakd al-Shi'r* is inspired by another tendency; Kudāma searches for an objective standard in the evaluation of poetry. Rhetorical figures are only one of the elements with which the poet and his critic have to deal. Like many of his Arab and Greek predecessors Kudāma was led, especially in his descussion of the defects of poetry, into problems that to our mind come within the purview of grammar and logic. The orderly fashion in which he coordinates the several viewpoints may have contributed to the threefold structuring of the *'ilm al-balāgha* at which the scholastic age of Muslim critical thought was to arrive Not much later than Kudāma one Ishāk b. Ibrāhīm b Wahb, a *kātib*, wrote (in or after 335/946-7) the *Kitāb al-Burhān fī wudjūh al-bayān* (identical with the *kitāb Nakd al-nathr* that had been attributed variously to Kudāma and to Abū 'Abdallāh Muhammad b Ayyūb al-Ghāfiki, d 1262, it awaits publication; it is known only through an article of 'Alī Hasan 'Abd al-Kādir, *RAAD*, 1949, 73-81; cf. the discussion of the problem by S. A Bonelakker in the introduction to his edition of *Nakd al-Shi'r*, Leiden 1956,

BALAGHA

BALĀGHA (A.), Abstract noun, from *balīgh* effective,eloquanct (from *balagha* "to attain something"), meaning therefore eloquence. It presupposes *fasāha*, purity and euphony of language, but goes beyond it in requiring, according to some of the early definitions, the knowledge of the proper connection and separation of the phrase, clarity, and appropriateness to the occasion. Even though those definitions are not infrequently attributed to foreign nations such as the Persians, Greeks or Indians, the demand for skill in improvisation and the recurring references to the *khatīb* (or the concept made it abundantly clear that it originated in the Arabian milieu. The transfer of the concept to the written word and hence to literary criticism and, beyond this, its widening to denote a three-pronged science are the essential facts in the rather complicated history of the term,.

Grammer and lexicology, the primary concerns of the early critic, became in the course of the ninth century, when stylistic perfection had been accepted as a desideratum in official pronouncements, integral parts of the education of the *kātib*. The period appreciated systemisation not excluding the analysis of aesthetic experience. Acquaintance with the conceptual apparatus of Greek thought assisted in the articulation of critical insights even though the impulse toward a theory of *balāgha*, or aesthetic effectiveness on the verbal level, seems to have been germane to the Arab tradition which was then stimulated by an increased interest in structure and development of poetry and by the need to rationalise the aesthetic implications of the Theological postulate of the uniqueness (i'ajāz) of the Kur'ān. The motivation for the first work exclusively devoted to certain formal characteristics of artistic expression, the *Kitāb al-Badī'* of Ibn al-Mu'tazz (written in

was that the despised *radjaz* metre was used for long poems; the authors using all their skill in the handling of words to counterbalance the simplicity of the metre, with the result that they are often unintelligible. Tradition says that in the time of Hārūn a slave girl started the fashion of making verse (pedants did not consider it poetry) in the language of the people. This style was called *lahn*. In Spain it was raised to literary rank in the *zadjal*, a short poem in stanzas. A variety of this but in fully inflected speech was the *muwashshah*. At first this was a poem in four or five line stanzas the last line uniting the stanzas by a common rhyme. Each stanza had its own rhyme and one metre was used throughout. The next step was the use of more than one rhyme and metre in each stanza. Sometimes the bonding line was in *lahn*. For the most part however Spanish poets followed the older custom; though they tried various experiments in rhyme. In subject-matter they broke away from tradition and their works is much more congenial to Europeans than that of the poets of Arabia. Perhaps the most interesting features are a conception of love that suggests the romances of chivalry and an almost modern sensibility to natural beauty.

The early poets knew nothing of the theory of metre. This was discovered by Khalīl b. Ahmad [q.v.]. It is said that the idea came to him as he heard a smith working with his hammer. The critics hardly thought of a poem as a whole; for them it was a string of detached beauties. It is true that poets were praised for their skill in certain branches of their art e.g. for the description of the ostrich; but as a rule criticism dealt with details and words only. It tended to be finishing. One is praised for his skill in managing the transition from the *nasīb* to the description of the camel and another is blamed for putting words of ill omen in the opening verse of a poem. In other ways also criticism ran wild. Some held that the pre-Islāmic poets were - by that fact alone - raised high above all others. It was men of this type who denied to Mutanabbī and others the title of poet because they did not observe the early conventions. With no critical principles to guide and a tendency to imitate the old, modern Arabic poetry is not inviting; especially as it is written in what is essentially a dead language.

It is generally assumed that it was not written down till one hundred years A.H. In that time the natural infirmity of human memory and the peculiar character of Arabic made great changes probable. The lack of connections inside a poem help. Often different versions of a poem exist and it is impossible to tell which is the original. We cannot be certain what were the exact words of a poem, all we can say is that the philologists who collected the remains of pre-Islāmic literature during the second century read a certain text. We know too that there was at least some forgery. The conclusion is that the great mass of the poems are genuine or at least ancient, though it may not be possible to prove this conclusively for any one poem. (It has recently been argued that writing was much more common than is generally believed, that the poets were acquainted with that art and that some variant readings can only be explained on the hypothesis of written copies). A few dialectical variations are preserved but for the most part poets used one language throughout the peninsula. Possibly the wealth of vocabulary is due to the inclusion of words from the many dialects; though their origin is now forgotten. There are some signs that the language of everyday was dropping the inflections used in poetry; had begun the series of changes that produced the vernaculars of to-day. When scholars began to take an interest in poetry for its own sake they gathered the remnants into diwans "colected works" of individuals or tribes or in anthologies some of which contained complete poems and others fragments.

Islām made a great change; partly due to religion, for poetry was the devil's Kur'ān; but chiefly through the change of circumstances. The centre of interest had moved outside Arabia and desert life had not the same appeal. It is almost impossible for one who does not live the life of the desert to appreciate its poetry. Some kept up the old tradition, finishing their poems with praise of the caliph or some other great man whose patronage was desired. Some kept the amatory prelude and then went straight to the business in hand. Others broke from tradition and composed fragments (*kit'a*, q.v.) treating of one subject only, it might be love, religion or philosophy. In some of the later poets we can admire the verbal skill that fills a volume with extravagant and sometimes blaspheous adulation, with scarcely a repetition; but the utter emptiness and lack of ideas is revolting. The rule of one poem one rhyme is still observed, no new form is invented A mystical poem contains over 700 lines with the same rhyme It took several centuries for these changes to be made. Another innovation

call to vengeance (if he had died a violent death), the subject-matter is very like that of other poems. Very often women composed elegies; some poetesses were famous. It seems that religion had very little place in the lif e of the Arabs. A mild fatalism is the limit of their experience.

Each line of verse had to be complete in itself. So Arab poetry is essentially atomic; a string of isolated statements which might be accumulated but could not be combined. Sustained narrative and speculation are both alien to it. It is descriptive but the description is a thumbnail sketch; it is thoughtful but the result is aphoristic. The poet looks on the world through a microscope. Minute peculiarities of places and animals catch his attention and make his poetry versified geology and anatomy; untranslatable and dull. Forceful speech is his aim and the result is - to Western minds - often grotesque or even repulsive. The comparison of women's fingers to the twigs of a tree, or to caterpillers, are examples. There is little connexion between the lines or parts of a poem. The only bond of union is the personality of the poet. Indeed it is the poet rather than the poetry who is admired. A freeman among his peers, he enjoys life to the full, often coldly calculating, yet, when his narrow code of honour calls, ready to risk all for a friend or the stranger who has claimed his protection. Behind all is the constant shadow of starvation and death; but they cast no permeanent gloom on the picture. Most of the poets so described were Bedouin but there were others known as town-dweellers. As a class they differed form the Bedouin type. They show signs of acquaintance with books, prefer other metres to the favourites of the Bedouin and their subject-matter includes fables and historical tradition. Their language, too, inclined more to prose; a sentence might run into two or even three lines of verse. The men of Madīna were held to be the best of these poets. Both Jews and Christians were poets and their verses are often indistinguishable from the work of the pagans. The homes of the various Arab kinglets - especially Hīra - were centres of poetic activity. Thither came the Bedouins eager to get something from the patrons of literature. They also met at the several fairs where matches of rival poets took place.

Bedouin poetry was preserved by oral tradition. The poet declaimed his own verses and was followed by a professional reciter (*rāwī*) who learned and declaimed them. Many a poet began as *rāwī* of another. This raises the question of the genuineness of Arab poetry.

exception, *radjaz*, all metres consist of a double line with the rhyme at the end only. Metre is quantative and considerable freedom is allowed in the substitution of long for short syllables and *vice versa*. Indeed it is better to say that certain syllables are fixed long or short and the others are allowed to vary. In two metres the classic rule that two short syllables equal one long is followed. Pre-Islāmic poets used: 15 metres and another was added later. They did not use the *radjaz* for long poems. There was a feeling that it was dogeral not rising to the dignity of poetry and it was chiefly used in *extempore* verse. In addition to these, poets sometimes experimented with other metres but they did not find favour and are treated as irregularities. The rhyme may include as many as three syllables. Throughout a poem all the double lines have the same rhyme and the opening line has it also in the single line. Only one poetic form was known, the *kasīda*; a poem with one rhyme and one metre, from 30 to 120 lines long. No satisfactory explanation of this name is known. Many fragments of *kasīda's* exist and it is probable that they were never more than fragments. At first the *kasīda's* had no fixed plan save that it nearly always began in a deserted camping ground which the poet recognized as the scene of a passage of love with some fair one (the nasib *snaīb*). On this may follow a description of his camel of a journey - preferably by night - through the desert, an antelope hunt or indeed almost anything the poet chooses. His own warlike prowess or that of his tribe is a common theme. Often it is hard to say that the poem has any purpose. The poet speaks because he must Later the *kasīda* was bound by fixed rules. The regular sequence of subjects was the amatory prelude, the description of a camel, the journey and finally the main subject; usually the praise of some great man with a view to touching his pocket. Two aspects of life are shown. A frivolous side where men drink, gamble away their goods and give presents to the girl who fills the wine-cup and sings, thus upholding the fame of their tribe for generosity, and a serious side where the chief spends his substance in feeding the needly and all are ready to rush to arms to defend their honour. Although an Arab was always ready to fight, he was not necessarily in a hurry to be killed, and said so without shame. The poets were fond of commond place moralizings on the uncertainty of life and the certainty of death. Arab theory recognized the elegy (*rathā'*) as a special branch of the art but without sufficient reason. The form was the same but for the omission of the erotic introduction which was felt to be unsuitable. While but for the lamentation over the dead and the

SHIʿR

(A.), Poetry. The earliest literature of the Arabs is poetical but the most ancient poems are not older than 500 A. D. We know nothing about its origin. We are told the name of the man who made the first kasida *kasīda*, but in matters historical the Arabs abhorred a vacuum. Throughout the pre-Islāmic period poetry is governed by the same set of conventions, the stereotyped beginning, conventional epithets, stock similes, a limited and arbitrary choice of subjects. These suggest a long previous history. Indeed one poet complains that his predecessors have left him nothing to say. On the other hand, the words: "Let us weep as Abū Humān wept", suggest that the poet was following a new fashion in his art. It is obvious that poetry is closely connected with the rhymed prose (*sadj*ʿ) of impassioned speech and it is probable that some of its measures had their origin in the song of the cameldriver or horsemen. There was something uncanny about poetry, as the name shows. The poet was *Sharīʿa*, the man of extraordinary knowledge, who knew things hid from common men, was in the council of unseen powers, had a familiar spirit. This comes out most clearly in the branch of the art called *hidjā'*, commonly but badly translated satire. This was in origin a spiritual attack on one's enemies, supplementing the material assault of sword and lance, an attempt to destroy them by the use of supernatural powers. The declamation of such verse was accompanied by symbolic actions. This is another link with *sadj*ʿ, the speech of soothsayers and wizards. Though in historical times the belief in the magical power of poetry was largely lost, yet verses that seem to us pointless had a shattering effect on those at whom they were directed.

Formally, Arabic poetry consists of metre and rhyme. With one

ENGLISH CRITICAL, LITERARY & ORIENTAL STUDIES

Compiled and introduced
by :
Dr. Ahmad Shawqi

DAR AL - ULUM AL - ARABIYYA
Beirut, Lebanon.

DAR AL - ULUM AL - ARABIYYA
Beirut, Lebanon.